

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات

مجلة

مَدارات تَاريخيّة

عدد مهدى للمرحوم البروفيسور سعيد عيادي

عدد أفريل 2021

EISSN: 2716-9057
Issn: 2676-1939

مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات

مجلة مدارات تاريخية

دورية دولية محكمة ربع سنوية

تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية

المجلد الثالث – عدد خاص – أفريل 2021

الرقم الدولي للمجلة ردمد: 2676-1939

الإيداع القانوني: مارس -2019

ترسل جميع المراسلات إلى رئيس هيئة تحرير مدارات تاريخية
العنوان الالكتروني:
madaratmagazine@gmail.com

الهيئة العلمية الاستشارية

د/عصام منصور صالح عبد المولى/ جامعة طبرق/ ليبيا	د/علال بن عمر/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
د/فتحي جمعة محمد عريبي/ جامعة غريان/ ليبيا	د/كمال بن صحراوي/ جامعة ابن خلدون/تيارت/ الجزائر
د/لخضر بن بوزيد/ جامعة محمد خيضر/ بسكرة/ الجزائر	د/لوبنى زبير/ جامعة القاضي عياض/ المغرب
د. بشرى حسين الحمداني/ الجامعة العر اقية/ العراق	د/محمد لمين باريك/ جامعة حائل/ السعودية
د/نصر الدين العربي/ جامعة المرقب/ ليبيا	د/نواف عبد العزيز ناصر الجحمه/ الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب/ الكويت
د/هيوا عزيز سعيد علي/ جامعة السليمانية/ العراق	د/يحي بكلي/ جامعة طيبة / السعودية
د/جمال مسرجي/ جامعة باتنة 1/ الجزائر	د/عمار غرايسة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي / الجزائر
د/محمد نفاد/ الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس/مكناس/ المغرب	د/ العيد غزالة/ جامعة تونس/ تونس
د/ غسان محمود وشاح/ الجامعة الإسلامية/ غزة/ فلسطين	د/ أحمد بن خيرة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
أ/ لبصير سعاد/ المدرسة العليا للأساتذة/ قسنطينة/ الجزائر	د/ التجاني مياطة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر

قواعد وشروط النشر في المجلة

مجلة مدارات تاريخية هي مجلة علمية أكاديمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والبحوث التاريخية باللغات العربية والانجليزية والفرنسية على أن يلتزم أصحابها بالقواعد التالية:

1- تنشر مجلة مدارات تاريخية البحوث العلمية الأصيلة والجادة للباحثين من داخل القطر الجزائري ومن خارجه.

2- تخضع جميع البحوث للتقويم من قبل لجنة محكمة، مكونة من دكاترة وأساتذة يساعدهم خبراء من تخصصات معرفية مختلفة، وهذه اللجنة هي الوحيدة المخول لها قبول أو رفض البحوث المقدمة لها.

3- أن تكون المادة المرسلة للنشر أصيلة ولم ترسل للنشر في أي جهة أخرى.

4- ألا يتجاوز حجم البحث 20 صفحة بما في ذلك قائمة المراجع والجداول والأشكال والصور وألا تقل عن 10 صفحات.

5- أن يتبع كاتب المقال الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحوث وخاصة فيما يتعلق بإثبات مصادر المعلومات وتوثيق الاقتباس.

6- تتضمن الورقة الأولى العنوان الكامل للمقال واسم الباحث ورتبته العلمية، والمؤسسة التابع لها، الهاتف، والبريد الالكتروني وملخصين، في حدود مائتي كلمة أحدهما بلغة المقال والثاني باللغة الإنجليزية على أن يكون أحد الملخصين باللغة العربية، والكمات المفتاحية باللغتين العربية والانجلزية.

7- تكتب المادة العلمية العربية بخط نوع simplified Arabic مقاسه 14 بمسافة 21 نقطة بين الأسطر، العنوان الرئيسي simplified 16 Gras العناوين الفرعية simplified Arabic مقاسه 14.

8- هوامش الصفحة أعلى 02 وأسفل 02 وأيمن 02 وأيسر 02 ، رأس الورقة 01، أسفل الورقة 1.25 حجم الورقة عادي (A4).

9- يرقم التهميش والإحالات بطريقة آلية Not de fin على أن تعرض في نهاية المقال.

10- المقالات المرسلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

11- المقالات المنشورة في المجلة لا تعبر إلا على رأي أصحابها.

12- كل مقال لا تتوفر فيه الشروط لا ينشر مهما كانت قيمته العلمية.

13- يحق لهيئة التحرير إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة متى لزم الأمر دون المساس بالموضوع.

ملاحظة: ترسل المقالات على العنوان البريدي التالي : madaratmagazine@gmail.com

كلـــــمة العـــــــــدد

تمر سنة على رحيل المفكر الجزائري والخبير السوسيولوجي البروفيسور سعيد عيادي عليه رحمة الله.

في مثل هذا الشهر غادرنا الدكتور سعيد عيادي رحمه الله تاركا وراءه فراغا شاسعا يصعب سده، وترك لنا الرحال هموم واشكاليات فكرية كبرى، كان قد اشتغل عليها بصفة فردية، أو كان يشتغل عليها رفقة باحثين ومخابر وفرق بحثية، وكان من بينهم الدكتور الراحل أيضا محمد بن عمارة، الانثروبولوجي بجامعة بشار، وهو أصيل بلدة وادي سوف، وكان ملازما للدكتور عيادي واشتغلا حول العديد من الإشكاليات المعرفية والسوسيولوجية والانثروبولوجية المتعلقة بالمجتمع الجزائري سواء منها الحضري او الريفي او الصحراوي، ولكن للأسف باغتتهم الموت في نفس الشهر تقريبا ولم يفصل بينهما إلا عاما واحدا.

فقدت الجامعة الجزائرية جراء الجائحة التي أصابت العالم، الكثير من الأساتذة والمفكرين والخبراء في شتى المجالات والعلوم، وكان من بينها هذا الطود العظيم البروفيسور سعيد عيادي، الذي كانت جلساته ومحاضراته تشنف الأسماع في كل قاعات المحاضرات عبر مختلف ربوع الوطن فلقد كان ناقلا للمعرفة والفكر في أبسط صورها ومعانيها، للعامة والمتخصصين لا يميز بينهما في نقل ذلك الكم من العلوم والمعارف التي يكتسبها البروفيسور عيادي.

ولهذا ارتأت مجلة مدارات تاريخية، ومن وراءها مركز المدار المعرفي اصدار عدد خاص بالمرحوم سعيد عيادي، وهو عربون وفاء و رد جميل لهذا العالم الموسوعي الذي فقدته الجامعة الجزائرية والعربية والإنسانية جمعاء.

ونتمنى أن يتم الاستمرار في مجموع الإشكاليات الجوهرية التي كان البروفيسور عيادي يعالجها ويحاول فكها سواء من الناحية التاريخية أو السوسيولوجية أو الانثروبولوجية، وكان حريصا على ارجاع المعرفة الجزائرية من مضانها المبثوثة في العالم.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نترحم على روحه وأرواح شهداء العلم والفكر في الجزائر وفي كل ربوع عالمنا العربي والإسلامي، الذين راحوا ضحية هذا الوباء الفتاك.

رئيس تحرير مجلة مدارات تاريخية

عبد القادر عزام عوادي

الفهـــــــرس

نبذة وترجمة مختصر عن فقيدنا وفقيد الجزائر " المفكر سعيد عيادي"

أ/ عبد القادر عزام عوادي

جامعة الوادي/ الجزائر

aouadi-abdelkaderazem@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 11 /2/2021 تاريخ القبول: 2021/04/01

1. مقدمة:

ربما لا يستطيع الانسان أن يكتب في حضرة الحزن والألم بفقدان الاحبة والأعزاء، خاصة من بفقدهم تحزن الامة جميعا، وليس فرد أو أسرة، ولكن سنة الحياة هو الفراق والموت، وفي ذلك فليتدبر المتدبرون.

لست قريبا للدكتور سعيد عيادي قرابة دم، ولا قرابة جغرافيا، ولست أيضا من طلبته في الجامعة، ولكن منذ أن أكتشفته في أحد الأنشطة الثقافية أصبحت من متابعيه ومحبيه، ومن فضل الله عليا أنه جمعني مع الدكتور عيادي العديد من الجلسات والمسامرات والمراسلات والاتصالات.

فتعرفت على الدكتور عيادي في هذه المناسبات وتجالسنا مطولا، ومن خلال هذه اللقاءات لمست عدة جوانب من شخصية المفكر سعيد عيادي رحمه الله. وسوف أحاول أن أجمل كل تلك الجوانب في هذه الكلمات التي أتمنى ان تقدم تعريف ولو بسيط حول المفكر والباحث سعيد عيادي رحمه الله. على أن تتكاتف الجهود من طرف كل محبيه وطلبته وأصدقائه من

أجل اصدار عمل يؤرخ للمرحوم ويكون ترجمة وفية وشاملة لحياته ومساره ليبقى للأجيال القادمة بحول الله.

للأسف لم استطع الحصول على تاريخ ميلاد الدكتور عيادي لحد الساعة ولكن سنتدارك الامر في مناشير قادمة أو إصدارات لاحقة بحول الله تكون كاملة متكاملة.

ان الحديث عن العظماء ليس بالأمر السهل فبقدر مع نكتب عنهم نشعر أننا أنقصنا من حقهم وقيمتهم، ولكن سنحاول نشر ولو مختصر عن مسيرة المرحوم.

فالدكتور عيادي من أصول ولاية برج بوعريريج، وأستقر بالعاصمة منشأه ومرتع صباه، ثم بعد ذلك أصبح له مسكن وظيفي بولاية البليدة بعد أن أصبح أستاذا بجامعة البليدة 2.

تحصل الدكتور عيادي على الماجستير سنة 1991 من جامعة الجزائر، معهد علم الاجتماع في تلك الفترة، وكانت الدراسة تحت اشراف الدكتور علي مزيغي كمال، وهي دراسة تحت عنوان " التنشئة السياسية بين المدرسة والبيئة الثقافية : دراسة سوسيولوجية في التفكيرالسياسي لطلاب الاقسام الثانوية النهائية في الجزائر ".

وبعد حوالي عشرة سنوات، وبالضبط سنة 2002 تحصل الدكتور سعيد عيادي على شهادة الدكتوراه من جامعة الجزائر، حول موضوع جديد تحت عنوان " مكانة مشروع التقدم في الفكر الإصلاحي لبديع الزمان النورسي 1873-1960-دراسة سوسيولوجية تحليلية للفكر و للمنهج في كليات رسائل النور".

كما أن الدكتور عيادي هو خريج المدرسة الألمانية وبالضبط مدرسة فرنكفورت الألمانية.

بالإضافة الى لغته العربية المتينة والسليمة والطليقة يجيد الدكتور عيادي عدة لغات أجنبية مثل الفرنسية والانلجزية والألمانية والروسية وعدة لغات، وفي كثير من الأحيان تلتجأ اليه الجامعة وبعض المؤسسات من أجل الترجمة والاستعانة به في هذه الجوانب.

ولقد كان منذ شبابه واسع المطالعة والاطلاع والبحث، فلقد كتب المفكر والباحث في فكر بديع الزمان سعيد النورسي في كتابه " رحلتي مع رسائل النور" ما يلي: "... أما في الجزائر فأول من انتبه الى رسائل الأستاذ النورسي هو الأخ " سعيد عيادي" كان دائم المراسلة معنا منذ الثمانينات وكنا نرسل اليه مطبوعاتنا وينشر منها هناك في جريدة يومية".

وهذه الشهادة تدل على أن الأستاذ عيادي منذ بدايته العلمية كان مهتما وقارئا ومراسلا ومتابعا للشؤون الثقافية والفكرية في الجزائر والعالم العربي والإسلامي بشكل عام، وهو ما لمسناه ويلمسه فيه كل من عرفه او سمعه أو قرأ له. فكان المدافع النوعي بعلمه وفكره ورؤيته النقدية الرزينة لكل مقومات المجتمع الجزائري وأصوله وهويته، وكان لا يتسامح أبدا في المساس بهذه المسلمات ويصدح بالكلمة الحق ويذكر بالأسماء والمسميات وبالأدلة لكل من تسول له نفسه في تجريح الامة أو التعرض لها، وهو الأمر الذي جعله يلقى الكثير من الأزمات في مساره العملي والعلمي وحتى الخاص.

صفاته:

لا أستطيع أن أجمل صفات المفكر عيادي ولكن الصفات التي سوف أذكرها هي من وحي معايشتي المتواضعه معه ومجالساتي القليلة في حضرته.

1 – الشمولية: كان رحمه الله، موسوعة علمية متنقلة، حتى أنني وبعض الزملاء كنا نصفه ب " google" نظرا لمدى شساعة معلوماته وذاكرته الحديدية التي كل ما لمستها أو حركاته أفاضت عليك بجود معلومات ونوعية معارفها، فكان رحمه الله موسوعي المعرفة كأنك تجالس أحد علماء القرون الذهبية للعصر الإسلامي لمن نقرأ ترجماتهم اليوم ونحن نتعجب لقوة حفظهم وذاكرتهم.

2 – حب القراءة: من الأشياء التي يتميز بها المفكر عيادي رحمه الله كثرة القراءة والمطالعة، فكان كأنه آلة تلتهم الكتب التهاما، أتذكر في أحد الأيام عندما زارنا في ولاية الوادي أهديت له كتاب حول اليزابيث ابرهاردت، وعندما التقيت به من الغد أعطاني ملخصا مفصلا حول الكتاب مع قراءة نقدية له ولما يحتويه ولبعض الألفاظ في الترجمة، فسألت زميله في الغرفة تلك الليلة وهو صديقه الدائم عبد الرزاق جلولي فقال لي لقد أكمله كله ليلة البارحة. فأدركت أن تلك الموسوعة التي تتحرك انما هي بفضل ذلك الحب الدائم للقراءة والمطالعة المستمرة.

3 – شراء الكتب: أفضل هدية للدكتور عيادي هي الكتاب، فلقد كان مهووسا بعالم الكتاب والمؤلفات والاصدارات الجديدة والقديمة خاصة، فكان من بين برامجه الأسبوعية التي لا يتغيب عنها هي زيارة سوق الحراش هي يتم بيع الكتب القديمة والمستعملة وكان دائما ما يشتري عشرات الكتب من تلك الأسواق، وأذكر في احد الحصص الاذاعية عندما قال كلمة محزنة " ان تراث الجزائر وتاريخها يباع على الأرصفة" ويقصد هنا مكنونات التراث الجزائري القديم يباع في الأسواق الشعبية على الأرصفة.

كما أتذكر في أحد المرات أثناء لقاءنا بولاية باتنة كان يترجى من المنظمين للندوة أن لا يبقى لليوم الجمعة، لأنه يوم سوق الحراش حيث يجب الذهاب للسوق من أجل الاطلاع عن الكتب الموجودة وشراء ما يراه مفيدا. وكم من مكاتب اشتراها الدكتور عيادي وأدخلها في عقله قبل رفوف مكتباته.

4 – الانصات: من الأشياء التي يتميز بها الدكتور عيادي رحمه الله الاستماع الجيد والانصات الشديد أثناء القاء المحاضرات أو الاستماع للآخر، فكان حريصا على احترام المتكلم مهما كانت صفته ومكانته العلمية.

5 – التدوين : كان الدكتور عيادي رحمه الله يدون كل صغيرة وكبيرة تمر عليه أو يسمعها، وكان يدون كلام المحاضرين الذين يستمع اليهم حتى ولو كانوا أقل منه معرفة ومرتبة، ويدون أسئلة الجمهور حتى من أبسط العوام، فكان رحمه الله حريصا على كتابة كل ما يسمعه.

6 – التواضع: سمة أهل العلم والفكر هي التواضع، ولقد كان رحمه الله رجلا متواضعا حتى أنك تنكر عليه صفة العالم أو الباحث عندما تراه بتلك الدرجة العظيمة من التواضع والبساطة سواء في اللباس أو الهيئة أو الكلام وغيرها، وعندما يتكلم أمامه الانسان العامي تراه يستمع اليه كأنه يستمع الى شخص عالم أو مفكر ويتناقش معه ويتبادل معه الحوار وكأنه رفقة شخص في مرتبته، فكان رحمه الله شديد التواضع، فهو كما قال الشاعر " **رى الرجل** النحيف **فتزدريه** •••وفي أثوابه أسدٌ هصورُ"، وكما قال الشاعر " **ملأى السنابل تنحني بتواضع** ** **والفارغات رؤوسهن شوامخ**".

هذه بعض من صفات المرحوم وصفاته عديدة لا أستطيع حصرها في كلمات قليلة، وأيضا كان شديد الحرص على تقديم المعرفة والمساعدة سواء لأبناء أمته من خلال مشاركاته العديدة

في الملتقيات والندوات والجلسات فكان يطوف أرجاء الوطن ويلبي الدعوات كلما سمحت له الفرصة بذلك بدون أن يتردد أبدأ.

ولعل من أبرز المسؤوليات والأعمال التي تقلدها المرحوم واستطعت أن أجملها واجدها هي:

أستاذ محاضر في جامعة البليدة 2 – تخصص علم اجتماع المعرفة.

عضو اللجنة الوطنية لمناهج التعليم التحضري

صحفي متعاون مع عديد صحف وطنية

مدير فرقتي بحث في جامعة البليدة

مدير فرقة بحث جامعة سطيف

رئيس دائرة النشاطات الثقافية لولاية الجزائر 2001-2007

منتج اعلامي لمؤسسة البراق

انتج حصتين لقناة القرآن الكريم وهي: حصة قالوا عن رسول الله – حصة معجم العلماء ومنجم الحكماء.

عضو باحث مشارك في مركز الثقافة والعلوم بتركيا

رئيس مجلة الحكمة الخاصة بالدراسات الاجتماعية

عميد سابق لكلية الاداب واللغة والعلوم الاجتماعية

أشرف على عدة رسائل علمية أكاديمية دكتوراه وماجستير

وهناك عديد من الأنشطة العلمية والمسؤوليات التي تقلدها المرحوم ولكن مزلت لم أتوصل عليها ولكن بحول الله في انتظار كتابة سيرة كاملة متكاملة للدكتور.

ومن الأشياء التي تميز بها المرحوم عيادي هو اهتمامه بميدان الاعلام والمؤسسة الإعلامية، التي كان يرى فيها همزة وصل للجمهور العامي، ولمتعطشي الفكر والمعرفة في الجزائر قاطبة، ولذلك تعاقد مع الإذاعة الوطنية ممثلة في الإذاعة الثقافية الجزائرية وقام باعداد جملة من البرامج الفكرية التي سوف تبقى خالدة في ذاكرة كل جزائري تابع تلك الحصص العميقة في فكرها والكثيفة في كم معارفها والماتعة في أسلوب مقدمها. وهذه البرامج هي:

1 منبر الأفكار

2 حواضرنا الثقافية

3 أهل الفكر

4 عود على فكر

وككل باحث ومفكر يترك تراث للأجيال القادمة، ترك المرحوم عيادي عدة مؤلفات هامة وعميقة في طرحها، ودراسات جادة من حيث طبيعة مواضيعها، وهي مواضيع ظلت تشغله طوال حياته وحتى مماته.

ومن بين المؤلفات حصدت 10 مؤلفات وهناك عدة مؤلفات أخرى سنحاول جمعها ونشرها بحول الله.

1 – آليات البناء الحضاري للإنسان والمجتمع

2 – التنشئة السياسية بين المدرسة والبيئة الثقافية : دراسة سوسيولوجية في التفكيرالسياسي لطلاب الاقسام الثانوية النهائية في الجزائر.

3 – موقع تلمسان في تاريخ المدارس الفكرية في العالمين العربي والإسلامي

4 – ترصيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري.

5 – أثريات المسألة اللغوية في الجزائر

6 – موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين

7 – تاريخ علم الاجتماع واتجاهاته في الجزائر

8 – البراديغم الإسلامي وإعادة البناء الحضاري

9 – مخطط احتلال الجزائر من مشروع بواسونيي الى مشروع قسنطينة

10 – الخريطة الاستكشافية الفرنسية بالجزائر الصادرة 1865.

من الأشياء المؤسفة أن الدكتور عيادي رحمه الله واجه العديد من المشاكل في مشواره العلمي والفكري، ولم يكن مرتاحا أبدا في بلده الذي لا يعطي قيمة للعالم والمفكر، وكان متأزما في صمت، ويتعذب في سر، وربما لم يكن يتألم لما يقع عليه من تعسف بقدر ما كان يتألم للواقع الذي يمر تمر به الأمة الجزائرية، وكان كلما اتصلت به يؤكد على توعية المجتمع وعلى إقامة الندوات الفكرية والدراسات الاجتماعية لتعرية الواقع الذي ينذر بكوارث في الجزائر، فكان

رحمه الله يشعر بكل ذلك الألم بضمت ويحارب من طرف أعداء الفكر ومن طرف المشاريع الفرنكفونية في الجزائر التي كان يحاربها الدكتور ويعريها في جميع ندواته وجلساته.

فكان يدافع بكل قوة عن مقومات الهوية في الجزائر، يدافع عن الإسلام وعن العربية وعن الهوية الوطنية بكل مقوماته التاريخية والعقدية وشخصيات وأعلام الجزائر، ويعرف بالمؤسسات والتراث الضخم الذي تحويه هذ الامة عبر ماضيها القديم والحديث والمعاصر.

كل هذه الظروف والعوامل جعلته يعيش أزمات صحية متعددة أقعدته في الكثير من المرات عن الحركة، ولعل من أبرز تلك الحالات الصحية الصعبة اصابته على مستوى العين، ويقول هو في ذلك برسالة أرسلها الي يقول فيها ما يلي " حيث كنت أتنقل إلى بشار دوريا من أجل العلاج في مستشفى طب العيون الذي تديره بعثة التعاون الصحية الكوبية في بشار، بعد أن تعرضت للإصابة بمرض الزرق المغلق في عيني اليمنى".

ليفقد الدكتور عيادي رحمه الله الرؤية تماما من عينه اليمنى، وعلى الرغم من كل ذلك ظل يصارع من أجل نشر الثقافة وتكوين الأفراد في الجزائر لكي يجابهوا المشاريع التغريبية والمشاريع التخريبية في الجزائر.

ولقد قام بدور كبير في هذه المجالات، وكان حاضرا بقوة في الحراك الشعبي الجزائري مؤخرا، وظهر كثيرا في وسائل الاعلام من أجل ترشيد المجتمع الجزائري وتنبيهه لما يحصل وفق نظرة علمية دقيقة وقراءة نقدية للوضع الجزائري بعين بصيرة ورشيدة.

ليغادرنا الدكتور ونحن في أمس الحاجة له ولأمثاله من المخلصين من أبناء هذا الوطن البررة، وبالرغم من كل العروض التي كانت تأتيه من عدة دول ومراكز بحث عالمية، إلا أنه كان دائما

يقول لا أستطيع أن اذهب وأترك أبناء هذا البلد يهيمون على وجوههم في هذا الهراج العظيم، ولا أستطيع الذهاب لدول تأخذ أسرارنا لتخدم مصالحها.

فرحمة الله الواسعة على الدكتور سعيد عيادي الرجل المخلص والعالم الفاضل الذي سوف يبقى أثره شاهدا على فضله علينا وعلى الجزائر قاطبة.

جدلية العلاقة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع: سعيد عيادي أنموذجا

ذ. عزيز اليحياوي الادريسي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله– سايس– فاس– المغرب

azz.meknes@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/12/31 **تاريخ القبول:** 2021/04/ 01

ملخص:

تتوخى هذه الورقة العلمية البحث في طبيعة العلاقة الناظمة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع، وحدود تقاطعاتهما وتبايناتهما، وهو موضوع يستمد قيمته المعرفية وأهميته المنهجية من كونه يتعلق بفرعين رئيسيين من فروع العلوم الإنسانية، إضافة إلى أنه يسمح بمقاربة القضايا الإشكالية التي ما زالت تثار بين الدارسين والمتخصصين. ومن هذا المنطلق؛ سنحاول تسليط الضوء على بعض أبعاد حدود هذه العلاقة، من خلال التركيز على نموذج يمثله أحد اقطاب السوسيولوجيا ليس في الجزائر فحسب؛ بل وفي الوطن العربي، ألا وهو الأستاذ سعيد عيادي –رحمه الله–، الذي كانت له الجرأة الفكرية للربط بين علم التاريخ وعلم الاجتماع، فبمجرد إلقاء نظرة سريعة على مؤلفاته، نستشف من الوهلة الأولى مدى حضور البعد التاريخي بشكل ملموس وجلي فيما يناقشه من ظواهر اجتماعية، وما يسوقه من تفسيرات علمية، ومن هنا تأتي أهمية موضوع بحثنا.

الكلمات الدالة: العلوم الإنسانية، علم الاجتماع، علم التاريخ، الظاهرة الاجتماعية، المنهج التاريخي، سعيد عيادي.

Abstract:

This research paper seeks to investigate the nature of the organizational relation between the science of history and the science of sociology as well as the limits of their intersection and difference. Such topic stems its epistymological and methodological significance from being closely related to two major human sciences, not mentioning the fact that it allows researchers and specialists to approach debatable hypotheses which arise among them. Therefore, we shall try to shed light on some dimensions of the limits of this relationship by focusing on a model that is represented by one of the leaders of sociology, not only in Algeria, but also in the Arab world, namely Professor Said El Ayadi, may God have mercy on his soul. The latter had the cognitive audacity to link sociology to history. One glance at his work suffices to prove the presence of the historical dimension in his discussions of social phenomena and scientific explanations he advocates as well. At this point, the importance of the topic of the present research is manifest.

Keywords: human sciences, sociology, history, social phenomenon, historical method, Said Ayadi.

1. مقدمة:

تستهدف هذه الورقة البحثية؛ الخوض في قضية كانت ولا تزال محط نقاش وجدال كبيرين بين الباحثين والدارسين على مختلف مشاربهم الفكرية وتوجهاتهم المنهجية، الأمر يتعلق بطبيعة العلاقة الناظمة بين علم التاريخ[1] وعلم الاجتماع[2]، وحدود الاتصال والانفصال بينهما. والسياق الذي يأتي فيه اختيارنا لهذا الموضوع، هي مناسبة تكريم مجلة "مدارات تاريخية" للمفكر السوسيولوجي والباحث الموسوعي الأستاذ الدكتور سعيد عيادي -رحمه الله-، الذي يمثل بحق ظاهرة شدت إليها أنظار الكثير من المهتمين بمجال العلوم الإجتماعية.

ففضلا على تمرسه في ميدان علم الاجتماع وطول باعه في هذا العلم، عرف الرجل باهتمامه الكبير بحقل التاريخ، تجلى ذلك في استحضاره لمناهجه عند مقاربته للظواهر الاجتماعية، تشهد عليه مؤلفاته وأبحاثه.

وبناء عليه؛ وقع اختيارنا على هذه الشخصية كنموذج لإبراز معالم العلاقة الكائنة والممكنة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع، من خلال الوقوف على جهوده الجليلة ومساهمته الفاعلة في تطوير مناهج السوسيولوجيا، بالدعوة إلى ضرورة اعتماد التاريخ كمصدر من مصادر علم الاجتماع.

وفي اعتقادنا المتواضع أن مقاربة هذه القضية يمر عبر الإجابة عن بعض التساؤلات من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع؟ هل هي علاقة انفصال أم علاقة اتصال؟ وإلى أي حد يمثل "سعيد عيادي" نموذجا للباحث المفكر الذي زاوج في أبحاثه بين علم التاريخ وعلم الاجتماع؟ وكيف أرسى هذه العلاقة التكاملية بين العلمين؟

سنحاول مناقشة هذه التساؤلات والإجابة عن استفهاماتها من خلال محورين: المحور الأول سنتطرق فيه إلى حدود العلاقة بين علم الاجتماع وعلم التاريخ، والمحور الثاني سنتناول فيه شخصية "سعيد عيادي" السوسيولوجي المؤرخ.

2. حدود العلاقة بين علم الاجتماع وعلم التاريخ:

يعد البحث في موضوع العلاقة بين العلوم الإنسانية[3] من أبرز المواضيع التي أثارت ولا تزال تثير نقاشا وسجالا كبيرين بين الباحثين على مختلف انتماءاتهم وتوجهاتهم، بالنظر إلى الإشكاليات المنهجية والمعرفية المرتبطة بطبيعة علومها؛ فلكل علم ميدانه ومفاهيمه ومصطلحاته وأدواته. ودون الدخول في مسألة الحدود الابستيمولوجية بين تلك العلوم –ليس

هذا محل بحثه– نود الإشارة إلى أن السمة المشتركة بينها هو "الإنسان"، الذي جعلت منه مركز اهتماماتها ومحور انشغالاتها، وهذا ما يتأكد من خلال تتبعنا للدراسات التي تدخل في نطاق العلوم الانسانية. ومن هنا تأتي أهميتها إذ تعتبر أول منهج نظري لعلاقة الفرد بالفرد الآخر، وعلاقته بالمجتمع والمحيط الذي يعيش فيه[4]. وفي هذا السياق تندرج ورقتنا البحثية، والتي نستهدف من خلالها دراسة مسألة حدود العلاقة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع كنموذج لتوضيح طبيعة الترابط بين فروع العلوم الإنسانية.

إن مقاربة هذا الموضوع يفرض علينا رصد مختلف الآراء والمواقف التي سعت إلى رسم معالم تلك العلاقة، والتي تكشف عن تقاطعاتها وتبايناتها. وفي هذا الشأن؛ يمكن أن نميز بين اتجاهين فكريين:

- الاتجاه الأول: يؤكد على وجود اختلافات وتباينات بين علم التاريخ وعلم الاجتماع، سنعمل على توضيحه من خلال الجدول التالي:

الجدول 1: المقارنة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع

علم التاريخ	علم الاجتماع
علم اجتماع عصور مضت.	تاريخ الحاضر.
يدرس الحوادث التاريخية الماضية التي لا يمكن تكرارها.	يدرس حقائق ثابتة ونظريات نسبية تتعلق بالزمن الماضي والحاضر.
يدرس الأحداث الإنسانية الفريدة غير المتكررة المرتبطة بزمان معين ومكان معين.	يدرس الأنماط المتكررة أو القابلة للتكرار من الأحداث الإنسانية.
يهتم بالحاضر ولكنه يضل تاريخا (التاريخ	يهتم بدراسة ظواهر ونظم اجتماعية في

الحديث والمعاصر) في أسلوب معالجته للأحداث الإنسانية ورصده لها.	مراحل تاريخية مضت، لكنه يظل علم اجتماع يميزه منظوره الذي يستخدمه في فهم الحقائق وتحليلها، وهدفه النوعي من دراستها.
يرصد كل حدث على حدة بوصفه حدثا تاريخيا نوعيا.	يدرس الحدث بوصفه مادة تاريخية لتطوير نظرية اجتماعية.
المؤرخ يهتم بالتفاعل بين الشخصية والقوى الاجتماعية العامة.	عالم الاجتماع يعنى عناية واضحة بهذه القوى الاجتماعية ذاتها.
لكل منهما نظريته وأدوات تحليله وأساليب دراسته تختلف عن الآخر.	

المصدر: عبد الله، العبد النبالي: علم الاجتماع، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، 2019م، ص 37. محمد، عودة: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص – 36. قاسم، يزبك: التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م، ص 64.

نستخلص من الجدول أعلاه أن ثمة تباين بين العلمين؛ سواء على مستوى نوعية المواضيع وطرقة تناول الأحداث والوقائع، أو من حيث منهجية التحليل والتفسير ووسائل التعبير على الظواهر البشرية، الأمر الذي يجعل كل منهما علما متميزا عن غيره.

- الاتجاه الثاني: يرى رواده أن التداخل بين علم التاريخ وعلم الاجتماع كبير، رغم إقرارهم بوجود اختلافات بينهما، إلا أن ما يجمعهما أكثر مما يفرقهما، فكلاهما يدرس ويحلل الظاهرة الاجتماعية. ويأتي في مقدمة أولئك الرواد عالم الاجتماع الفرنسي دافيد إيميل دوركايم David Émile Durkheim الذي اعتبر أن «**التاريخ لا يمكن أن**

يكون علما إلا إذا قام بالتفسير، ولا يمكن للتاريخ أن يفسر إلا عندما يقوم بالمقارنة، وعندما يقوم التاريخ بعملية المقارنة فإن التمييز بينه وبين السوسيولوجيا ينعدم» [5]. ويضيف في نفس الإطار لوسيان بولدمان Lucien Goldmann أن «**أي واقعة اجتماعية تعد واقعة تاريخية، والعكس صحيح، مما يدل على أن علما الاجتماع والتاريخ يدرسان نفس الظواهر»**[6].

وعليه، تعتبر مسألة العلاقة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع أبرز نموذج يوضح جدلية الترابط ودرجة التفاعل بين فروع العلوم الإنسانية، لأن من شأن ذلك أن يطور آليات اشتغالها ويوسع حقل إنتاجها، وبالتالي يعزز مكانتها ويبرز أهميتها. وفي هذا الصدد يقول فرنان بروديل Fernand Braudel إن «**نضج العلوم وتطورها يحتم عليها الوصل بمعنى الاتحاد، ونتائج كل علم يجب أن تضاف إلى بعضها البعض، من أجل تقديم صورة واضحة عن أعمال الإنسانية، المادية والمعنوية»** [7].

وحري الإشارة إلى أن أول من دعا إلى ضرورة خلق مجال للتكامل بين علم التاريخ وعلم الاجتماع وإحداث تفاعل بينهما هو العلامة ابن خلدون؛ عندما استخدم عبارة "علم العمران البشري" والذي نعته ب "الاجتماع الإنساني"، انطلاقا من حاجة كل منهما للآخر. ولقيمة كلامه نورده بنصه «**اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم... فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في**

الاجتماع الإنساني... فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق «[8].

نستشف من خلال ما سبق؛ أن علم التاريخ لا غنى له عن علم الاجتماع، والعكس صحيح، فإذا أراد الباحث استخلاص الحقائق الاجتماعية وإبراز خصائصها ورصد سيرورة تطورها، لا بد من المزاوجة بينهما. وبهذا يكون ابن خلدون أقام جسرا منهجيا بين علمي التاريخ والاجتماع[9].

وحري بنا الإشارة إلى أنه رغم هذه الدعوة الفريدة من نوعها التي أطلقها ابن خلدون منذ القرن 14م، إلا أن بروز علم الاجتماع كعلم لم يتبلور ويتشكل إلا في الربع الأول من القرن 19م بأوروبا على يد أوجست كونت Auguste Comte[10]. فضلا أن مسألة التقارب لم تبدأ بشكل بارز إلا في خمسينات وستينات القرن 20م[11].

وتأسيسا على ما سبق؛ يمكن التأكيد أن أساس علم الاجتماع هو علم التاريخ وفضله عليه كبير، على اعتبار أن « **التاريخ هو وعاء الخبرة البشرية، وهو العلم الخاص بالجهود البشرية أو محاولة الحصول على إجابات عن أسئلة تتعلق بجهود البشرية في الزمن الماضي، وفيها نتعرف على جهود المستقبل، وبدون شك فإن التاريخ يصبح علما له أصوله»** [12]

إن أهمية التاريخ بالنسبة لعلم الاجتماع، دفعت عالم الاجتماع لوران فلوري Laurent Fleury إلى القول أن «**على علم الاجتماع أن يبقى علما تاريخيا**»[13]، بمعنى أنه لا يمكن فهم وضبط ميكانيزمات الظاهرة الاجتماعية ورصد تطورها، إلا في سياق تاريخي

محدد، على اعتبار أن الحاضر قد تشكل واكتسب معالمه الأساسية من خلال مسيرة تاريخية طويلة، ولابد من العودة إلى التاريخ لتأصيل أية ظاهرة اجتماعية[14].

لقد تحولت هذه الفكرة إلى اتجاه فكري تبناه عدد من العلماء والباحثين المتخصصين في علم الاجتماع، نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- ✓ دوركايم Durkheim: «**أن الماضي يمكن أن يكون ذا فائدة لعلم الاجتماع**»[15].
- ✓ هاري إلمر بارنز Harry Elmer Barnes : «**العلماء الذين يشتغلون بالعلوم الاجتماعية لا يمكنهم تجاهل التاريخ، ذلك لأن المسائل المرتبطة بأصل الإنسان وتكوينه لها أهمية بالنسبة لكافة العلوم الاجتماعية**»[16].
- ✓ كارل بوبر Karl Popper: «**لا يمكن صياغة المشاهدات التي يتخذها علم الاجتماع أساسا له إلا في صورة تقرير زمني للحوادث، أي الوقائع السياسية والاجتماعية. وهذا التقرير الشامل للحوادث السياسية وغيرها من الوقائع العامة في الحياة الاجتماعية هو ما يعرف عادة بإسم "التاريخ"، والتاريخ بهذا المعنى الضيق هو أساس علم الاجتماع**»[17].
- ✓ سعيد عيادي said ayadi بإمكان «**تحويل العنصر التاريخي إلى عمل سوسيولوجي، نستخرج من خلاله القواعد والعوامل التي شكلت مركز وقلب الحركة الاجتماعية، والتي رتبت للفئات مواقعها ونسق العلاقات**»[18].

وإجمالا يتبين من خلال ما أوردنا أن علم التاريخ يقدم خدمة كبيرة للباحثين في علم الاجتماع، ذلك أنه عندما يهتم بتتابع الأحداث والوقائع زمنيا، فهو بذلك يشكل الأساس لاستيعاب الحاضر واستشراف المستقبل. وعليه؛ يمكن التأكيد أن عالم الاجتماع ذو الحس

التاريخي هو الذي يفهم المجتمع بوصفه ظاهرة تاريخية، فيعتمد اعتمادا أساسيا على المادة التاريخية، وهي نتاج عملي المؤرخ[19]. وبناءا على ذلك أدرك المهتمون بالسوسيولوجيا قيمة المنهج التاريخي وأهميته البالغة، حيث يعد الخطوة الأولى التي تسهم في فهم الظواهر الاجتماعية، لأن تجريد هذه الأخيرة من بعدها التاريخي يجعلها وكأنها عابرة لا حياة فيها على حد تعبير أحد الباحثين[20].

وفي الوقت نفسه؛ تحول علم الاجتماع إلى أكثر العلوم منافسة ومزاحمة لعلم التاريخ، نظرا لتقاطعاتهما الكبيرة في مجال اشتغالهما. وهو ما أكده عالم الاجتماع جورج جورفيتش George Gurvitsh بقوله «**التاريخ هو المنافس الوحيد لعلم الاجتماع عند دراسة الظواهر الاجتماعية العامة، سواء في حال تطورها أو تراجعها**»[21]. وهكذا برز عدد من الباحثين في علم الاجتماع اتخذوا من المنهج التاريخي سبيلا في دراستهم للظواهر الاجتماعية، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

- ✓ أسوالد اشبغلر Oswald Spengler الذي يعتبر من رواد علم الاجتماع التاريخي، اشتهر بمؤلفه "**تدهور الحضارة الغربية**"؛ ترجمه إلى أحمد الشيباني في جزأين، نشرته مكتبة دار الحياة، بيروت سنة 1964.
- ✓ علي الوردي: الكتاب الأول: "**لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**"، نشرته دار كوفان في ستة أجزاء سنة 1992 (الطبعة 2). والكتاب الثاني: "**دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**"، نشرته دار الوراق، سنة 2007 (الطبعة 3).

✓ عبد الرحيم العطري: "**القبيلة بين المخزن والزاوية**"، دفاتر العلوم الإنسانية، الرباط، 2012.

وفضلا عما ذكر؛ وفي إطار سياق انفتاح علم الاجتماع على التاريخ، برزت مبادرات على الساحة الفكرية تطالب بضرورة انفتاح التاريخ على كل العلوم والتي من بينها علم الاجتماع، إيمانا منم بأهمية هذه الخطوة في تعزيز البحث التاريخي، وتطويره عبر انخراطه في سياق العلوم الإنسانية. وكان أصحاب هذه الدعوة هم رواد مدرسة الحوليات Les Annales[22]؛ في مقدمتهم بروديل؛ أوصوا المتخصصين في التاريخ الاهتمام بالظواهر الاجتماعية عبر سيرورة ممتدة، بهدف إعطاء عمقا أكبر للتاريخ، انطلاقا من اعتقادهم بمزايا علم الاجتماع، والمتمثلة في تزويد المؤرخين بالرؤية الاستدلالية للحدث التاريخي، تساعده في الوصول إلى الاستنتاجات الدقيقة[23]. وبهذا المنظور أمكن إعادة قراءة الماضي بطريقه أكثر دقة، والفضل في ذلك يعود إلى مدرسة الحوليات. وفي هذا الشأن؛ يؤكد بارنز Barnes أن «**لعلم الاجتماع أو علم نشاط الناس داخل الجماعات قيمة كبيرة بالنسبة للمشتغلين بالتاريخ، فهذا العلم يحاول أن يصنف ويحلل مختلف القوى... ولذلك فهو العلم الاجتماعي الأساسي والوحيد الذي يمكن أن يعطي فكرة عامة عن التفاعل الاجتماعي وعن السببية الاجتماعية ككل**»[24].

3. سعيد عيادي[25] السوسيولوجي المؤرخ:

يعتبر الأستاذ سعيد عيادي -رحمه الله- نموذجا للمفكر السوسيولوجي المنفتح، الذي اتخذ من المنهج التاريخي مدخلا له في دراسته للظواهر الاجتماعية، فالمطلع على مؤلفاته وإنتاجاته يكتشف الأثر الجلي في مدى استحضاره للبعد التاريخي بشكل لافت؛ نذكر منها:

- البراديغم الإسلامي وإعادة البناء الحضاري، دار قرطبة- دار بن مرابط (طبع مشترك)، الجزائر العاصمة، 2009م
- ترصيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري، دار قرطبة- دار بن مرابط (طبع مشترك)، الجزائر العاصمة، 2009م.
- موسوعة العلماء والأدباء والمؤرخين الجزائريين، تأليف جماعي، مجلدان، دار الحضارة، الجزائر العاصمة، 2014م.
- تحليل الخريطة الاستكشافية الفرنسية للجزائر سنة 1845 بقسنطينة، دار تافتيلت، العاشور، الجزائر العاصمة، 2015م.
- تاريخ السجون والمساجين في الجزائر، تاريخ تافتيلت، العاشور، الجزائر العاصمة، 2015م.
- تاريخ علم الاجتماع واتجاهاته في الجزائر: محاولة لتدوين التاريخ السوسيولوجي لعلم الاجتماع بالجزائر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1439هـ/ 2019م. الجزء الأول.

إن هذه المؤلفات تنم عن موسوعية الرجل وثقافته العالية، وتوضح مساهمته الكبيرة في تعزيز الصلة بين علمي التاريخ والاجتماع. وفي هذا السياق؛ يعد كتابه الموسوم ب "**موقع تلمسان في تاريخ المدارس الفكرية في العالمين العربي والإسلامي**" أفضل مثال على تأثر الأستاذ بعلم التاريخ وأدواته. وهذا ما سنحاول تناوله بالدراسة والتحليل.

1.3.التوصيف الخارجي للكتاب:

العنوان	موقع تلمسان في تاريخ المدارس الفكرية في العالمين العربي

	والإسلامي
المؤلف	سعيد عيادي
دار النشر	بن مرابط
بلد النشر	الجزائر
الطبعة	الأولى
سنة الطبع	1432هـ/ 2011م
عدد الصفحات	352 صفحة
حجم الكتب	23 سم

2.3. التوصيف الداخلي للكتاب:

قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة وستة فصول.

- **المقدمة**: عمل المؤلف على إبراز أهمية موقع تلمسان بما تزخر به من مقومات، أهلها لتصبح أحد المراكز المؤثرة في العالمين العربي والإسلامي، فمن خلال إشعاعها الفكري والعلمي نجحت في استثار اهتمام العديد من المؤرخين والمفكرين والرحالة الجغرافيين، جعلتها ملتقى لرجال الفكر والعلم والأدب، الأمر الذي عزز من نهضتها ورقيها وازدهارها.
- **الفصل الأول**: عنونه المؤلف ب **"الخصائص الفكرية والعلمية لمدينة تلمسان"**: استعرض فيه بعض المميزات والسمات التي طبعت الحياة الفكرية والعلمية للمدينة، من خلال إبراز مختلف التفاعلات والتطورات التي شهدتها تلمسان، لعبت فيها بعض الشخصيات دورا حاسما ومؤثرا من أمثال: الشيخ المشدالي، ومحمد بن يلس، وسعيد

قدورة، وعبد القادر المجاوي التلمساني، ومحمد بن الأعرج الغريسي التلمساني... والذين تركوا بصمات جلية ساهمت في تنشيط الحركة الثقافية، تحولت معه المدينة إلى مركز حضاري امتدا إشعاعه إلى العالم الإسلامي.

- **الفصل الثاني**: وسمه المؤلف ب "**السياسة العلمية في تلمسان وأثرها في نشوء مدارس علمية**": خصصه للحديث عن العلاقة بين السياسة والعلم، فاستعرض المراحل الكبرى لتاريخ تلمسان، والتي ميزها تعاقبت العديد من الدول والإمارات الإسلامية على حكم المدينة، وما تخللها من أحداث ووقائع أثرت بصورة أو بأخرى على الوضع العلمي والفكري بها. فاستهل رصده لتلك المراحل مع العصر المرابطي، حيث برزت مدينة تلمسان كحاضرة علمية، رغم الظروف الحساسة التي كانت تعرفها تلك الفترة (حروب)، مرورا بالعصر الموحدي الذي اعتبره عصر إشعاع وازدهار تلمسان على المستويين الفكري والعلمي، شدت أنظار العديد من الباحثين في مقدمتهم المستشرق اليهودي الجزائري إيفاريست ليفي بروفينصال Evariste Levi Provencal. ثم قام المؤلف بإنجاز قراءة تركيبية للتطورات التي شهدها العصرين المرابطي والموحدي.
- **الفصل الثالث**: عنونه المؤلف ب "**نماذج من صانعي القوالب المعرفية في تاريخ مدارس تلمسان**": تناول فيه ظروف تأسيس الجامع الكبير الذي شكل أحد أهم مقومات الازدهار الفكري بتلمسان، تلك الظروف التي ربطها بالأحداث السياسية والعسكرية والمتمثلة في الصراع المحتدم بين الدولة العبيدية وأومراء الدولة المروانية بالاندلس. ليؤكد بعدها على الدور المهم الذي اضطلع به في نشر المعرفة عبر مراحل تاريخيه كبرى، أضحى معه منارة للإشعاع على الصعيد الإسلامي. ثم انتقل المؤلف إلى بسط سمات الحياة العلمية لمدارس تلمسان خلال القرنين 6 و7ه/ 12 و13م؛ حيث

شهد القرن 6هـ/12م ميلاد حركة عرفانية صوفية اتخذت من الفلسفة وعلم المنطق مصدرا للمعرفة، أما في القرن 7هـ/ 13م فبرزت طبقة من الفقهاء والعلماء الذين أبدعوا في العلوم النقلية (التفسير والفقه...) والعقلية (الهندسة والحساب والطب والفلك...). وختم المؤلف هذا الفصل بتقديم ترجمة موجزة للشخصيات التي ساهمت مساهمة فعالة وكبير في ازدهار المدينة ثقافيا.

- **الفصل الرابع**: وسمه المؤلف ب **"فكر الشيخ السنوسي ومدرسته"**: استعرض فيه الجهود الحثيثة والأدوار الجليلة التي بذلها الشيخ السنوسي، سواء فيما يتعلق بصياغته لمحاور الحركة العلمية وأسسها، أو على المستوى المنهج الذي تبناه الشيخ. مما يدلل على عمق تفكيره وسعة وعيه، أهله بحق لتأسيس ما أسماه المؤلف ب "العقائد السنوسية". كما أشار إلى الصراعات الفكرية التي خاضها الشيخ ضد مذهبين متناقضين: مذهب التجسيم ومذهب الاعتزال.
- **الفصل الخامس**: عنونه المؤلف ب **"تلمسان المدينة التي لا تنسى علماءها"**: تطرق فيه إلى ثلة من العلماء الأعيان والفقهاء الأخيار الذين طبعوا سيرورة الحركة الفكرية والعلمية بتلمسان، منهم على سبيل المثال لا الحصر: محمد الهواري، ومحمد التواتي البجائي، وأحمد الونشريسي، الشهاب المقري، والبليدي المتيجي، وأبو جعفر الذهبي التلمساني، وابن الخضار الكومي التلمساني. وابن قنفذ القسنطيني.
- **الفصل السادس**: وسمه المؤلف ب **"المدارس العلمية والمعرفية في تلمسان: نماذج و قراءات"**: تحدث فيه عن العوامل المساهمة في ازدهار الحركة العلمية خلال فترة حكم الدولة الزيانية، مبينا تجليات وتمظهرات هذا الازدهار. ثم استعرض أهم المدارس الفكرية التي ميزت الحياة الثقافية لمدينة تلمسان، سواء من خلال ظروف النشأة، أو المهام

الوظيفية الطلائعية والأدوار الريادية التي لعبتها من قبيل: مدرسة ابني الإمام، المدرسة التاشفينية، المدرسة اليعقوبية، مدرسة العباد، المدرسة المطمرية... إضافة إلى مدارس صوفية مثل المدرسة البوزيدية.

3.3. خصائص الكتاب وقيمته العلمية:

نشير بداية إلى ملاحظة منهجية مفادها أننا لسنا بصدد القيام بقراءة منهجية للكتاب، بقدر ما هدفنا هو تبيان خصائص ومزايا هذا العمل في أهمية انفتاح العلوم الإنسانية على بعضها البعض، خاصة بين علم التاريخ وعلم الاجتماع، نجملها فيما يلي:

- نستخلص من متن الكتاب مدى براعة المؤلف سعيد عيادي –رحمه الله– في الكتابة التاريخية، ومدى تمكنه من المنهج التاريخي وضبطه لتقنياته وأدواته، وينهض قرينة على ذلك احترامه للتسلسل الكرونولوجي وقدرته على ترتيب الأحداث زمنيا، وتوظيفه في تناول الفترة المدروسة. فعند دراسته للحياة الفكرية والعلمية لتلمسان، ورصده للظروف المساهمة في إشعاعها والمتمثلة في الأحداث والوقائع السياسية، حرص المؤلف على تتبع التطور الحضاري الذي شهدته المدينة منذ العصر المرابطي، مرورا بالعصر الموحدي، ثم العهد الزياني. ولا نستغرب منه ذلك وهو رجل ذو دراية ومعرفة بأساسيات علم التاريخ.
- نستشف من مضمون الكتاب أن المؤلف في استعراضه للوقائع التاريخية التي عرفتها تلمسان، اعتمد على طريقة رصينة ومتميزة، فهو لم يركن إلى تسجيل الأحداث وعرضها بطريقه وصفية جافة، بل جنح إلى انتهاج أسلوب استقراء الوقائع المرتبطة بالحياة الثقافية للمدينة، وتحليل ميكانيزماتها وتفسير تمظهراتها، وإبرز انتظاماتها واتجاهاتها وتمفصلاتها، ومناقشتها وفق رؤية نقدية ممنهجة، بهدف إعطاء معنى للمعطيات التاريخية، وبالتالي تقديم تصور سوسيو–تاريخي بشكل نسقي تفاعلي للتحولات التي ميزت سيرورة الحركة

الفكرية والعلمية بتلمسان، كما لا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى قدرة المؤلف على التحول السلس والانتقال المرن من حقل علمي إلى آخر، تبرهن على تمكنه من التفكير المنهجي.

- استرعى انتباهنا اعتماد المؤلف على المنهج المقارن وتطبيقه بشكل رائع، وخير شاهد نسوقه في هذا الشأن أنه عندما تناول في الفصل الثاني السياسة العلمية بتلمسان، لم يكتف برصد خصائصها في العصرين المرابطي والموحدي، بل حرص على المقارنة بينها، لإبراز أبعادها وامتداداتها، وتتبع مدخلاتها ومخرجاتها للتوصل إلى قوانين يمكن تعميمها.
- على المستوى اللغوي؛ استعمل المؤلف عند تحليله للمظاهر والسمات التي طبعت الحياة الثقافية بتلمسان، وتتبع ظواهرها العلمية المتعددة، لغة مميزة ومتدرجة بأسلوب سلس وجميل، سهل التناول والاستعمال، تدل على امتلاك المؤلف قلما سيالا وغزيرا، وملكة لغوية جذابة تستأثر اهتمام القراء على مختلف مستوياتهم، وتجلب انتباههم وتحفزهم على قراءة فصوله والاستمتاع بتحليله. علاوة على متنه الذي يحمل بين طياته مادة معرفية دسمة وغنية.

4. خاتمة:

على سبيل الختم:

في ختام هذه الدراسة سنبدي بعض الاستنتاجات:

✓ حاولنا في هذه المساهمة المتواضعة إبراز طبيعة العلاقة بين علم الاجتماع وعلم التاريخ، وحدود تقاطعاتهما وتبايناتهما. وخلصنا أن نقاط التقاطع والاتصال هي أكبر من نقاط

الانفصال، ومن شأن التكامل بينهما أن يغني الأبحاث والدراسات في مجال العلوم الإنسانية.

✓ يمكن التأكيد على دور الأستاذ سعيد عيادي –رحمه الله– في تعزيز انفتاح العلوم الإنسانية على بعضها البعض، ويظهر ذلك جليا في كتبه خاصة الكتاب موضوع ورقتنا، من حيث كونه يفتح آفاقا رحبة للمزاوجة بين فروع تلك العلوم، وبالتالي توسيع نظرة الباحثين. وهذا يبرهن على الجهود الجليلة والواضحة التي بذلها الأستاذ في هذا الإطار، والتي تنطلق من رؤية أستاذ جامعي متخصص في علم الاجتماع ساهم في تعزيز التصور القائم على ضرورة انفتاح العلوم الإنسانية على بعضها البعض، وفي مقدمتها علما التاريخ والاجتماع، من خلال خلق علاقة تفاعلية وتكاملية بينهما، باعتبارهما محركا لتقدم تلك العلوم. وهي رؤية بلا شك ستفتح آفاقا واسعة لإعادة قراءة الماضي البشري بطريقة أكثر عمقا، مما سيسهم في تطوير الكتابة التاريخية.

الهوامش:

[1] – كلمة التاريخ في اللغة العربية تعني التأريخ والتوريخ بمعنى الإعلام بدخول الوقت. واصطلاحا هو بحث واستقصاء حوادث الماضي، وكتابتها بروح البحث الناقد في الحقيقة الكاملة. وفي هذا الإطار يؤكد الباحث السبتي بأنه معرفة وصناعة أو منهج يحددها الممكن من الشواهد وتتحكم فيها جملة من العوامل: شروط التأليف، تصورات تتمحور حول الإنسان والمجتمع، واختيارات منهجية صريحة أو ضمنية. حسن، عثمان: منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة 8، 2000م، ص 12. عبد الأحد، السبتي: التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج، ضمن البحث في تاريخ المغرب، حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1989، ص 43.

[2] – عرفه فيبر بأنه «**العلم الذي يحاول أن يجد فهما تفسيريا للفعل الاجتماعي، من أجل الوصول إلى تفسير علمي، إذ يعرف الفعل الاجتماعي بأنه سلوك إنساني يضفي عليه التفاعل معنى ذاتيا، سواء كان هذا المعنى واضحا أم كامنا**».عبد الله، العبد النبالي: علم الاجتماع، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، 2019م، ص 39.

ونشير إلى أن علماء الاجتماع اختلفوا فيما بينهم حول موضوع علم الاجتماع، لخصها أحد الباحثين في ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول: يرى أن موضوع علم الاجتماع هو دراسة العلاقات الاجتماعية. والاتجاه الثاني: حدد أصحابه مهمة رجل الاجتماع في وظيفتين: أن يكون مختصا في دراسة ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية، وأن يدرس المقومات الأساسية للحياة الاجتماعية. والاتجاه الثالث: يتمثل في أصحاب الآراء الخاصة. للمزيد انظر: الزهرة، بن شرقية: واقع علم الاجتماع في الجامعة الجزائرية، ضمن كتاب العلوم الاجتماعية الإشكاليات والتحديات، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، الطبعة الأولى، 2018م، ص 53- 54.

[3] - العلوم الإنسانية هي مجموعة من النشاطات المعرفية التي تهتم بموضوع الذات الإنسانية من خلال اهتماماتها وانشغالاتها، وأيضا من خلال لغتها وتاريخها ووجودها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، من أهم فروعها: علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم التاريخ، وعلم الآثار...،. ونشير إلى أن ظهورها علميا ومنهجيا اقترن بعصر الأنوار الأوروبي. محمود، أحمد درويش: مناهج البحث في العلوم الإسانية، مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 1439هـ/ 2018م، ص 11.

[4] - الزهرة، بن شرقية: واقع علم الاجتماع في الجامعة الجزائرية، ص 52.

[5] – محمد، العبادي: المدارس التاريخية الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الإجتماعية، أمل: التاريخ، الثقافة، المجتمع، الدار البيضاء، العدد 15، 1998م، ص 30.

[6] – Lucien, Goldmann: Sciences humains et philosophie, Editions Gonthier, Paris, 1966, p19.

7 -Fernand, Braudel: Ecrits sur l'histoire, Volume 1,Flammarion, Paris, 1969, p 85- 96.

8 – عبد الرحمان، ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م، ص 92.

9 - زهر، عنابي: سلسلة في الإنتاج الفكري الجزائري، المجلد 7، موفم للنشر والتوزيع، 2000م، ص 134.

10 - ولد سنة 1798م وتوفي سنة 1857م، مفكر فرنسي أول، من أدخل مصطلح علم الاجتماع في العصر الحديث، وقام باستخدام المنهج التاريخي التحليلي مطبقا ذلك على المجتمع الفرنسي. عبد الله، العبد النبالي: علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 43.

11 - بيتر، بيرك: علم الاجتماع والتاريخ، ترجمة داوود صالح رحمة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، الطبعة الأولى، 2007م، ص 27.

12 - محمود، محمد السيد خلف: ماهية التاريخ والعلوم المساعدة لدراسته، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 42، العام الخامس، 2018، ص 37.

13 - لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م، ص 25.

14 - محمد، عودة: أسس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 35.

15 - بيتر، بيرك: علم الاجتماع والتاريخ، مرجع سابق، ص 16.

16 - هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور، الجزء الثاني، الهيئة لمصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م، ص 206.

17 – كارل، بوبر: عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1959، ص 53.

18 – سعيد، عيادي: تاريخ علم الاجتماع واتجاهاته في الجزائر: محاولة لتدوين التاريخ السوسيولوجي لعلم الاجتماع بالجزائر، الجزء الأول، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1439هـ/ 2019م، ص 32.

19 – محمد، عودة،: أسس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 38.

20 – إبراهيم، أبراش: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2009م، ص 137.

21 – Georges, Gurvitch : La vocation actuelle de la sociologie, (antécédents et perspectives) TII, 3° édition, Paris, 1969, p477.

22 – دعت إلى التعاون الوثيق بين مختلف العلوم الاجتماعية، حيث انتقد منظروا المدرسة وفي مقدمتهم لوسيان فيفر LUCIEN FEBVRE المفهوم الضيق للوثيقة، ودعوا إلى انفتاح الدراسات التاريخية على علوم أخرى، مؤكدين أنه ما من «**شك أن التاريخ يكتب اعتمادا على الوثائق المكتوبة، إن وجدت. لكن يمكن، بل يجب أن يكتب اعتمادا على ما يستطيع الباحث بمهارته و حذقه أن يستنبطه من أي مصدر**». عبد الله، العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 4، 2005، 81. عبد الهادي، المدارس التاريخية الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م، صص 179- 188.

23 – علي، العبيدي: أثر ابن خلدون في تكاملية علمي التاريخ والاجتماع (السوسيولوجيا التاريخية)، المجلة المغاربية للمخطوطات، العدد 5، 2017م، ص 48.

24 – بارنز: تاريخ الكتابة التاريخية، مرجع سابق، ص 209.

25 – هو الأستاذ سعيد بن محمد الشريف عيادي، ولد يوم 03 فبراير 1964م ببئر العرش، دائرة العلمة، سطيف، توفي يوم 5 أبريل 2020م، يعتبر من أعلام الفكر والثقافي في الجزائر، تخصص في علم اجتماع المعرفة. جماعة من المؤلفين، موسوعة العلماء والأدباء والمؤرخين الجزائريين، دار الحضارة، الجزائر العاصمة،

2014م، الجزء 2، ص 340. وللمزيد راجع: عبد القادر، عزام عوادي: ترجمة مختصرة للمفكر الجزائري الدكتور سعيد عيادي، https://shamela-dz.net/?p=1830

الوطن والوطنية في برنامج الحركة الاصلاحية" (عبد الحميد بن باديس أ نموذجًا)

د/ الحاج صادوق

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

البريد الالكتروني: **sadokelhadj@gmail.com**

تاريخ الاستلام: 2020/07/10 **تاريخ القبول:** 2021/04/ 01

ملخص:

شكل مفهوم الوطن والوطنية لدى التيار الإصلاحي التي جسدته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نقطة انطلاق للتصدي للاستعمار ومنه استعادة الهوية الجزائرية التي طُمست مع وجوده.

حددت الجمعية من خلال شعارها "الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا" أساس المرجعية المعتمدة للعمل الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي ستخوضه.

فالمرجعية الأولى التي هي: "الإسلام ديننا" كانت محور الإصلاح الديني الذي رفعته الجمعية في محاربتها للطرقية وتطهير الدين الإسلامي من البدع والخرفات.

أما المرجعية الثانية "العربية لغتنا" فإنها تعني الهوية الوطنية التي ترمز اليها اللغة العربية كأساس منفصل عن لغة الاستعمار وما تبعها من ادماج وتجنيس.

أما المرجعية الثالثة والخاصة بالوطنية والتي جسدها شعار "الجزائر وطننا" فإنها ترمز الى الانتماء ليس على أساس جغرافي فقط، وانما في إطار حضاري، فجاءت الوطنية كرمز للأصالة الوطنية الجزائرية.

لقد أشار الشيخ عبد الحميد بن باديس الى هذه المرجعيات الثلاث لكونها مقومات الشعوب فيقول:" تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها كما يختلف الأفراد، ولا بقاء لشعب ما الا ببقاء مقوماته ومميزاته...وهذه المقومات والمميزات هي اللغة والعقيدة والذكريات التاريخية والشعور المشترك بينه وبين من شاركه في هذه المقومات والمميزات."

من خلال قول ابن باديس نلاحظ أنه ركز على المقومات التالية: اللغة–الدين–التاريخ المشترك(الانتماء)، الوحدة (الدينية والقومية)، وهذه العناصر تعتبر رموز الوحدة الوطنية والانتماء الحضاري للشعب الجزائري.

لقد ركزت الجمعية في عملها في جانبين: جانب المواقف وجانب النشاط، وأهم موقف واجهته التجنيس والاندماج والهوية الوطنية. ولقد ربطت الجمعية مواقفها بأهم عنصر وهو الهوية كونها احدى أسس مقومات الشعب الجزائري، فالهوية: "مجموع الصفات التي تمثل الحد المشترك بين جميع الذين ينتمون اليها والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عن سواهم من أفراد الأمة." والقاسم المشترك في هوية الشعب الجزائري هي: اللغة–الدين–التاريخ–الثقافة–الوطن.

مقدمـــــــــة:

شكلت الجزائر الهاجس الأكبر لفكر ابن باديس وممارسته لما أضحت تعانيه من ويلات الاستعمار وتعسفاته ومحاولاته لطمس معالم شخصية الأمة الجزائرية الوطنية والقومية بكل ملامحها، فما كان منه إلا البحث في الواقع الجزائري محاولا استكشافه ودراسته وتقديم جميع الطرق والوسائل والاحتمالات التي تؤدي من جهة إلى التصدي للمستعمر ومن جهة أخرى استعادة الشخصية الوطنية للجزائر التي هي في جوهرها مضمرة لدى كل مواطن من مواطنيها.

انطلاقا من هذه المسألة حاولنا إبراز مدى أصالة فكرتي الوطن والمواطنة عند ابن باديس، وكيف استطاع إخراجها من ضمير الجزائريين أنفسهم، ولم يكن استقاها من غيره خصوصا الغربيين كما تدعي كثير من الدراسات من أن الوطنية كمفهوم حديث عند العرب جاءتهم من الغزو الثقافي الغربي.

فإذا كانت هذه المزاعم تنطبق على كثير من المفكرين المشارقة، فهل بالضرورة تنطبق على فكر ابن باديس؟ أم أن ما ينطبق على المشارقة لا ينطبق بالضرورة على المغاربة؟ وهل أن طبيعة المجتمعات العربية في ذلك الوقت كانت واحدة؟ كل هذه التساؤلات وغيرها هي التي ستكون محور دراستنا في هذا الموضوع.

1-مفهوم الوطن والوطنية في الفكر العربي:

كان العرب يعرفون كلمة الوطن ويستخدمونها في لغتهم، ولكن ما عرف عندهم هو معناه اللغوي، وليس معناه السياسي الذي ظهر حديثا، إذ جاء بمعنى الإقامة والمحل الذي يقيم فيه الإنسان ويمارس من خلاله وظائفه الحياتية، وهذا ما عبر عنه البن منظور بقوله: "الوطن: المنزل تقيم فيه وهو موطن الإنسان ومحله وأوطان الغنم والبقر مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيه"1، فمن هذا التعريف يتضح أن موطن أمة أو جماعة ما هي إلا الأرض التي تستقر فيها وتستغلها وتستثمرها.

وقد تطور مفهوم الوطن بالتطور الذي مرت به المجتمعات البشرية حتى أصبح يعني في مفهومه الحديث تلك الروابط الروحية والوجدانية التي تتجاوز حدوده ومعانيه المكانية –

المادية – وأضحى به المفاهيم قطب الوحدة والربط بين الجماعة البشرية التي تستقر فيه وتنسب إليه، فتولدت عن هذه الرابطة ما يعرف "بالوطنية".

وكان من أوائل المفكرين العرب الذين تناولوا هذه المسألة في العصر الحديث "الطهطاوي" الذي عرف الوطن بقوله: "إنه المتأصل به والمنتجع إليه الذي توطن فيه، واتخذ وطنا ينسب إليه تارة إلى اسمه فيقول مصري مثلا، أو إلى الأهل فيقال أهلي، أو إلى الوطن فيقال وطني"2، وكان الوطن –بذلك– من أهم مظاهر الافتخار والانتساب والوحدة لأنه: لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجرا صلدا، وأن خير أوجه الوحدة الوطن لامتناع الخلاف والنزاع فيه"3، فكان بذلك هوية الأمة وماهية وجودها لأنه كما يقول محمد عبده "لا حقيقة له إلا بهم وفيهم، ولا رفعة فيه إلا ومنهم ولهم"4.

ومن هذه المنطلقات كان لا بد على كل من يقطن وطنا ويستقر فيه أن يحبه ويدافع عنه ويحميه، وفي هذا الشأن يقول محمد عبده: "فإذا تقرر ذلك مما مكناه وجب على المصري حب الوطن من كل الوجوه فهو سكبه الذي يأكل فيه هنيئا ويشرب مريئا، ويبيت في الأهل أمينا"5.

فإذا كانت هذه دعوة محمد عبده إلى المصريين في القرن التاسع عشر، فإننا سنجد دعوة ابن باديس للجزائريين دعوة أكثر حماسة وصدقا لمعرفة وطنهم والارتباط به والدفاع عنه وحمايته، ومن ثم نتساءل إلى أي مدى استطاع ابن باديس تجسيد هذه المفاهيم في نفسية الجزائريين؟ وكيف كون فيهم هذه المفاهيم حتى أصبحت قوة دافعة لوحدة الأمة، واندفاعا لتحرير ذاتها؟

2- مفهوم الوطن في فكر ابن باديس:

كان الوطن عند ابن باديس من أهم المفاهيم قربا إلى وجدانه وقد اتخذه شعارا لمجلته "المنتقد" ((الحق فوق كل أحد والوطن فوق كل شيء))، ورأى أن هذه الكلمة لها معاني دلالية واصطلاحية ترتبط بمسائل طبيعية وأخرى اجتماعية، وأن كثيرا من أفراد الأمة يجهلونها، وجهلهم هذا أدى بهم إلى فقدانهم الإحساس والشعور بها، والوطن عنده هو: "قطعة من الأرض خلقها الله منها (الأمة) ومنحها لها، وإنها هي ربتها وصاحبة الحق الشرعي والطبيعي فيها، سواء اعترف لها من اعترف وجحده من جحد"6.

فابن باديس ها هنا يعتبر أن الوطن إذا كان مكانا أو قطعة أرض ففضله عن الإنسان كبير لأنه هو منبت وجوده ومصير حياته، ولذلك فلا إنسان آخر غيره له الحق في العيش فيه والحفاظ عليه، لأنه كما يقول الطهطاوي هو: "عيش الإنسان الذي درج فيه ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته"7، من هنا فإن لكلمة الوطن كما يصفها ابن باديس "إذا رنت في الآذان حركة أوتار القلوب، وهزت النفس هزا،"8، إن لهذه العبارات أبلغ تعبير عن الوطن، وعن مفهومه والشعور به، فمن كثرة الشوق والاشتياق إليه والعطف عنه شبهه بحركة أوتار تهز القلوب والنفوس.

إن هذا التعريف والوصف الذي أعطاه ابن باديس للوطن لم يكن إلا الوطن الجزائري مفهوما وواقعا، فكيف لنا اليوم لا نردد هذه الأنغام الوترية التي عبر بها رائد النهضة الوطنية عن هذا الوطن العزيز، وفي هذا السياق يحدد لنا ابن باديس درجات الوطن ضمن تسللها المعرفي في ثلاث درجات: لا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف واجب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير"9، ويقصد ابن باديس

بهذه المفاهيم المختلفة للوطن، بأن الوطن الصغير هو "البيت" والوطن الكبير "الأمة"، والوطن الأكبر "الإنسانية"10، هذه المعاني والمفاهيم المختلفة للوطن تتحقق وتنمو بمثل نمو حياة الإنسان عبر مراحلها المختلفة والتي من خلالها تتوسع مداركه وآفاقه.

وحسب المعارف الأولى للوطن تتشكل أربعة أقسام من الناس، قسم لا يعرفون إلا أوطانهم الصغيرة وهم الأنانيون، وقسم يعرفون وطنهم والكبير فيعملون في سبيله كل ما يرون فيه خيره ونفعه ولو بإدخال الضرر والشر على الأوطان الأخرى، وهؤلاء هم مصيبة البشرية جمعاء، وقسم آخر عاكس الطبيعة وزعموا إنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر وأنكروا وطنيات الأمم الأخرى، وقسم رابع اعترف بهذه الوطنيات ونزلها منزلة عادية، ورتبها ترتيبها الطبيعي، وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة 11..

وكانت آراء ابن باديس حول الوطن سواء كمفهوم أو ممارية قد استطاعت أن تجد طريقها إلى الشعب وتكون فيه تلك الروح الوطنية التي انبثقت عنها ثورته المباركة، وحول هذه المسألة يقول الأستاذ الدكتور عبد الله شريط إن: "قوة ابن باديس ليست فقط في أمانته في التعبير عن روح شعبه عند رده على فرحات عباس بأن الجزائر ليست فرنسا ولا تريد أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تكون فرنسا، وإنما كانت قوته في كون هذا الرد كان عمليا في حين بقي حكم فرحات عباس نظريا12.

أن هذا العمل الذي قام به ابن باديس وأعطاه للوطن والمواطن الجزائري الذي يعيش داخله، كان الهدف منه ترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي حدود الكمال الإنساني، وحدود جزائريته التي يكون بها عضوا حيا عاملا في حقل العمران البشري، وحدود عروبته التي تمنحه مع الجزائرية والإسلامية والإنسانية الشخصية التاريخية الثقافية المميزة13،

والتي تستطيع من خلالها الأمة الجزائرية التميز عن الأمة الفرنسية، لأن للأمة الجزائرية هوية خاصة "بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة"14، ولكن ابن باديس من جهة أخرى كان يقرب الوطن الجزائري من الوطن القومي والإسلامي، حيث قال: "نعم إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانا أخرى عزيزة علينا، هي دائما منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص، نعتقد أننا لا بد أن تكون قد خدمناها وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص"15.

يظهر مما تقدم أن ابن باديس كان واضحا في تحديده لمعنى الوطن سواء كمعنى دلالي اصطلاحي أو كمعنى سياسي قانوني حديث، أي الذي له حدود قانونية معروفة ومعترف بها –رغم أن هذه المسألة الأخيرة لم تكن شرطا له في وقته– ولا هي شرط في نفسية كل مواطن يعيش على هذه الأرض الطيبة ومن ثم يكون ابن باديس قد استطاع تحديد فكرة الوطن ودمجها بالدين، وهي من أهم وأدق المسائل التي توصل إليها الجزائريون في معركتهم النظرية الأولى مع الاستعمار الفرنسي، بل يعد اكتشافا عند الكثير منهم، ووعيا بشيء كان غامضا من البعض الآخر 16..

وإدراك معنى الوطن لدى ساكنيه يعني بالضرورة إدراكهم لدواتهم التي لا شأن لها إلا به وفيه، فكما يقول ابن باديس: "فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه"17، وبهذه الأفكار وغيرها استطاع ابن باديس إعادة مفهوم الوطن إلى أذهان الجزائريين بعد أن أضحت معالمه غائرة وغير واضحة المعالم، ولا تجري على الألسن بمعناها الطبيعي والاجتماعي"18، فكان عندئذ تخليص هذا الوطن مما ابتلي به من مصائب

ونكبات هو النقطة المركزية التي تمحورت حولها كافة جهوده ومحاولاته الإصلاحية المتنوعة 19.

وقد تحقق لابن باديس ما أراد على يد إخوانه من المواطنين المخلصين الذي قاموا من بعده بالثورة المباركة، ويكون ذلك أول من حدد فكرة الوطن الجزائري في النصف الأول من القرن العشرين بعد أن ظنت فرنسا، وظن الكثير معها أنها جعلت الجزائر مقاطعة فرنسية20.

3-الوطن والوطنية في فكر ابن باديس:

إن الحديث عن الوطنية يتحدد من خلال العلاقة الثنائية بين الأمة والوطن، وهو حديث عن علاقة وجودية كينونية، إذ لا وجود لعنصر منهما دون الآخر، وأن الحقيقة الكينونية لا يمكن أن يشك فيها أحد، إلا أن هناك إشكالية أساسية تمحورت أساسا في تحديد طبية أبعاد العلاقة بين هذين العنصرين وتمثلت فيما يلي: هل يعني اتساع الوطن "المكان" وضيقه بحسب عدد سكانه؟ وبالتالي تنتهي حدوده بحيز الاستيطان والاستغلال والاستثمار؟ أم أنه يتحدد بمدى مدافعة الأمة عنه ؟، وهل يعني كذلك وطن أمة ما ينتهي باستعمار أمة أخرى له؟ أم أنه استقرار وشعور لأية أمة يحدد هويتها ووجودها؟ ومن ثم يتجاوز معناه المادي؟

إن هذه التساؤلات وغيرها تبرز في مكنونها على أن هناك تلاحما وتشابكا بين الأمة والوطن، وأن أي فرد من أفراد الأمة لا معنى له بدون هذين العنصرين (الأمة – الوطن)، فهما اللذان يحققان هويته رغم أنه عاجز عن تحديد المكان الذي يوجد فيه ولا يعينه، إذ يوجد فيه بلا حرية ولأي اختيار، وكذلك بالنسبة للأمة التي يولد فيها ويكتسب منها هويته الثقافية والحضارية، ويصبح من خلالها مدافعا ومحافظا على وطنه وأمته بضرورة الوجود.

والبحث عندئذ في هذه المسألة يتعلق بالتساؤل التالي: هل ينتسب الفرد إلى وطنه؟ أم إلى أمته؟ أم لكليهما معا؟ لأن هوية الكائن الإنساني التي تربطه بوطنه وبأمته تتجاوز حدود العلاقات التي ترتبط الكائنات الأخرى بعضها ببعض في إطار مكاني وجماعي، فالعلاقات التي تربط الإنسان بالإنسان هي علاقات فكرية معنوية أكثر مما هي حسية مادية21، لأن الفرد يبذل الكثير في سبيل وطنه وأمته مما يحمله عنهما في تصورات معنوية تجريدية.

وفي تحديد العلاقة بين الأمة والوطن والتي تنشأ عنها "الوطنية" فإننا ننظر إليها من حيث أن حب الوطن "المكان" يتضمن بالضرورة حب المواطنين الذي تنتمون إلى هذا الوطن، كما أن حب الأمة يتضمن في الوقت نفسه حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة22، وأن هذه المحبة المتبادلة بين الفرد وأمته ووطنه كما يراها ابن باديس هي غريزية ومكتسبة، إذ تنشأ مع الإنسان منذ طفولته لأن: "من نواميس الخليفة حب الذات للمحافظة على البقاء وفي البقاء عمارة الكون، فكل ما تشعر النفس بالحاجة إليه في بقائها هو حبيب إليها، فالإنسان من طفولته يحب بيته وأهل بيته، لام يرى من حاجته إليهم واستمداد بقائه منهم، وما البيت إلا الوطن الصغير، فإذا تقدم شيئا في سنه اتسع أفق حبه وأخذت تتسع بقدر ذلك دائرة وطنه"23.

إن المقصود بالوطن وبالأمة عند ابن باديس هنا، الوطن الجزائري والأمة الجزائرية، فهو يشيد بعظمتهما وقوتهما ويريد بعثهما في التاريخ كما بعث الله "كمال أتاتورك" لأرض تركيا وأمتها، وإشادة ابن باديس به لا لأنه كان باعثا لخلافة الإسلامية، بل العكس من ذلك فقد كان أزالها وألغاها إلى الأبد، وإنما أشاد به لأنه استطاع أن يرفع من شأن الأمة التركية ويحررها من التدخلات الأجنبية، وجعلها قوة مهابة في وجه الدولة الطامعة فيها، ولذلك كان ابن

باديس يقول عن زعيمها: "فلو لم يخلق الله المعجزة على يد كمال لذهبت تركيا ولذهب الشرق الإسلامي معها، لكن كمالا الذي جمع تلك الفلول المبعثرة فالتفت به إخوانه من أبناء تركيا البررة (...) وقاوم ذلك الخليفة الأسير وحكومته المتداعية، وشيوخه الدجالين من الداخل (...) وبهذا غير مجرى التاريخ (...) فكان بحق (...) من أعظم عباقرة الشرق العظماء الذين أثروا في دين البشرية ودنياها من أقدم عصور التاريخ"24.

إن هذا الثناء والمدح من ابن باديس على أتاتورك هو –كما قلت– أن هذا الأخير استطاع إزالة الخلافة الزائفة من جهة، ومن جهة أخرى وقوفه أمام العدو الاستعماري الذي كان عدو المسلمين أجمعين، ونعتقد أن هذه الفكرة الباديسية هي فكرة تستحق من جهتها الإشادة لأنها كانت مسايرة للعصر الذي عبرت عنه، فكان الوطن الحق في ذلك الوقت هو الوطن الذي تعيش فيه الأمة بمفردها وتستطيع حمايته والدفاع عنه، بينما التظاهر بالأمة الإسلامية ودار الإسلام والخلافة الإسلامية آنذاك كانت عبارة عن كلمات جوفاء غير مرتبطة بالواقع ولا بالدين، ومن ثم كما يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله أن ابن باديس وغيره من علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استطاعوا بدعوتهم إلى التفسير الديني التقدمي للمصادر الإسلامية قد مهدوا الطريق أمام الوطنيين الآخرين من أجل الملاءمة بين الوطنية في مفهومها الحديث، وبين الأفكار الدينية والاجتماعية التي كانت غالبا ما اعتبرت في أماكن أخرى عقبات في طريق نجاح الوطنية25.

وإذا كان الوطن هو القاعدة الأرضية التي تحيي فيها الأمة، فإن الوطنية الناشئة من خلالها هي وطنية عاجزة إذا كانت من دين أو عقيدة تنظم جماهير الأمة ولا تعطيها أبعادها الحضارية، والدين الذي لا يخدم هذه القاعدة الشعبية نفسها بالتربية العلمية هو دين محكوم

عليه بالانعزال لأنه لا يعيش في سلوكيات الناس وأفهامهم بل في الكتب والآثار التاريخية 26.

فالوطنية التي يدعو إليها ابن باديس هي التي تكون فيها الشخصية الجزائرية متخلصة من التعصب والانحراف متبعة كل القيم الإيجابية المستمدة من الدين الصحيح، إذ يقول: "نهضتنا نهضة بنينا على الدين أركانها، فكانت سلاما على البشرية، لا يخشاها والله النصراني لنصرانيته ولا اليهودي ليهوديته، بل ولا المجوسي لمجوسيته، ولكن يجب –والله- أن يخشاها الظالم لظلمه والدجال لدجله والخائن لخيانته"27.

ومن هنا فإن كل نهضة وطنية صحيحة مستمدة من الدين هي التي تتعايش مع كل المجتمعات البشرية بجميع توجهاتها الدينية والإيديولوجية، ولا تشكل خطرا عليها، بقدر ما تلتحم معها في الحياة الإنسانية المشتركة، وتخلف بين أبنائها وطنية حقة وهي التي كما يقول مصطفى كمال أشرف الروابط للأفراد، والأساس المتين الذي تبني عليه الدول القوية والممالك الشامخة 28.

إن الروابط الوطنية المتمثلة في جميع العناصر الموحدة لأفراد أمة ما، سواء كانت عرقية أو لغوية أو ثقافية أو حضارية فإنها لا تتنافى مع عقيدة الأمة أو دينها، بل إن الدين والوطنية توأمان متلازمان، وهذا ما تميزت به دعوة الإمام ابن باديس وحركته الفكرية الإصلاحية.

4–مقومات الأمة ودورها في وحدة الوطن والوطنية:

لقد عالج ابن باديس مسألة أساسية في حياة الأمة الجزائرية العربية الإسلامية منذ أن حمل لواء الدفاع عن ماهيتها واستمراريتها، إذ اعتبر أم مواطنة الإنسان الحقة لا تعلو قيمتها،

ولا يسمو شأنها إلا بمقدار احترام الإنسان لمقومات أمته، وقد قسم مقومات الأمة إلى قوميات جنسية قومية، وأخرى جنسية سياسية.

4-1-الجنسية القومية:

إن مقومات أي أمة من الأمم هي جميع الخصائص والصفات التي تكونها كأمة من جهة، وتميزها عن غيرها من الأمم من جهة أخرى، وأن الفرد في الأمة لا تعلو همته إلا بمقدار انتسابه لهذه المقومات، فلا يمكن أن يتظاهر مواطن ما بأنه أسمى من أمته ويتنصل منها معتبرا نفيه لا ينتمي إلى تاريخها وحضارتها خصوصا إذا كانت هذه الأمة في معاناة، وما ينطبق على الفرد ينطبق على المجموع إذ أن: "الأمة التي لا تحترم مقوماتها من جنسها ولغتها ودينها وتاريخها لا تعد امة بين الأمم"29، وأن تأكيد ابن باديس على أن ضرورة التمسك بمقومات الأمة راجع لما رآه عند البعض أثناء محاولاتهم التعالي عليها30 والتنصل منها، وقد كان يعتبر أن للأمة الجزائرية من المقومات ما يجعلها تستمر في هذا التاريخ الطويل، رغم ما أصابها ممن كروب وآلام إلا أنها كانت من أشد الأمم حفاظا على مقوماتها وجنسيتها حيث يقول: "وبعد فنحن الأمة الجزائرية لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتنا القومية وقد دلت تجارب الزمان والأحوال على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية وأننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها وتشبثا بأهدابها وأنه من المستحيل إضعافنا فيها فضلا عن إدماجنا أو محونا"31.

وعليه فإن فكرة ابن باديس على أن فرض أية جنسية أخرى على أمة من الأمم فإنه لن يقود لشيء، وسيأتي اليوم الذي تحطم فيه الأمة تلك القيود وتكسرها لأنه ليست منه وليس منها32، وهذا ما حدث فعلا للأمة الجزائرية التي تخلصت من الجنسية التي حاولت الأمة

الفرنسية فرضها عليها، وبالتالي صدقت تنبؤات ابن باديس وتصوراته، مما يجعلنا نقول إن فكره حق لأنه تجاوز زمنه إلى الزمن الذي تلاه.

وإذا كان ابن باديس يدعو إلى وحدة الجزائريين الوطنية بشخصية متميزة فإن ذلك لا يتحقق من وجهة نظره إلا على أساس حياة دينية صحيحة33، اعتمادا على نشر الإسلام الحقيقي وتوسيع نطاق التربية المستمدة من مبادئه وأحكامه، والجنسية القومية عندئذ لا تتجسد إلا بالانتماء للإسلام والعرب، وفي ذلك يقول ابن باديس: "حق على كل من يدين بالإسلام ويهتدي بهدي القرآن أن يعتني بتاريخ العرب ومدنيتهم، وما كان من دولهم وخصائصهم قبل الإسلام، وذلك لارتباط تاريخهم بتاريخ الإسلام ولعناية القرآن بهم ولاختيار الله لهم لتبليغ دين الإسلام وما فيه من آداب وحكم وفضائل إلى أمم الأرض"34، يتضح من هذا أن ابن باديس وإن كان يمجد العرب والقومية العربية فذلك لا يعني أنه يدعو إلى عنصرية عرقية قائمة على روابط الدم، بل إنه ينظر إلى العروبة على أنها وعاء الإسلام35 والمسلمين، ولهذا وجب علينا الاعتزاز بأنفسنا كعرب، ونحن عندئذ بطبيعتنا لا نخضع للأجنبي في شيء ولا في لغته، ولا في شيء من مقوماته36.

إن ابن باديس لا يضع القومية العربية في إطارها العرقي بل يضعها في إطارها الحضاري والديني ومن ثم فإنها عنده لا تنفصل عن الإسلام بل مرتبطة به ارتباطا وثيقا37، وبذلك استطاع أن يسمو بها إلى أرفع معانيها لأنها فضلا عن رباطها الوطني المشترك تضم الرباط الروحي المتمثل في الإسلام وفي قيمه السمحة.

وإذا كان ابن باديس جمع مقومات الأمة في كل ما هو مشترك فذلك سيؤدي حتما بأية أمة من الأمم إلى حماية وطنها من كل ضيم وتعسف، وهذا ما استطاع خلفه في ذوات

لجزائريين الوطنيين الذين حملوا لواء الثورة فيما بعد، وحرروا البلاد والعباد من قبضة الاستعمار الحديدية، وكانت بذلك القومية العربية التي دعا إليها طوق نجاة الجزائريين، وكانت السلاح الذي حقق نصرا خيل للكثيرين أن تحقيقه قد غدا أحد المستحيلات 38، والحق يقال إنه كان بذلك أكثر واقعية وأصدق حدسا ممن أسهموا في تخطيط السياسة الجزائرية في عصره39.

4-2-الجنسية السياسية:

إن الجنسية السياسية هي مجموعة الحقوق والروابط التي تحدد العلاقة بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية ضمن وحدة سياسية واحدة، فهي كما حددها ابن باديس: "أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات اشتراكا في القيام لها لظروف ومصالح ربطت ما بينهما"40، أن ابن باديس ينطلق في فكرته هذه مما كان الاستعمار الفرنسي يريد فرضه على الأمة الجزائرية، أي أنه يطلب منها واجبات ولا يعطيها حقوقا لأن كلتا الأمتين لا تشتركان في الجنسية القومية، وعلى هذا الأساس فأنه من المستحيل بقاء الوضع كما هو عليه وإنما لا بد، إما أن يندمج أضعف الشعبين إلى أقواهما بانسلاخه من مقوماته ومميزاته فينعدم من الوجود، وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره –ولا بد- إلى الانفصال41.

وأن هذه هي الجنسية السياسة التي كانت بين الجزائريين وفرنسا أي أنهما مختلفان من حيث المقومات القومية، ولذلك فإن الانفصال بينهما متحقق لا محالة، لأن الأمة الجزائرية لها من المقومات القومية ما يجعلها تستمر في الزمن بهذه الحالة ولا تذوب في الأمة الفرنسية وسيأتي اليوم الذي تنفصل عنها وهذا –ما تحقق فعلا فيما بعد- ومن ثم كان ابن باديس

كما يقول الدكتور / محمود قاسم: "أنه كان رجل سياسة من طراز فريد في هذه الفترة الحرجة من تاريخ وطنه، وأنه كان أكثر واقعية وأصدق حدسا ممن أسهموا في تخطيط السياسة الجزائرية في عصره"42.

والسياسة التي كان ابن باديس ستنبأ بها لفرنسا هي أنها لا تستطيع ضم الجزائريين وإدماجهم في فرنسا، لأن العلاقة التي تربطهما هي علاقة غير طبيعية43، ومن ذلك فإن: "كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك جنسيتهم، أو لغتهم، أو دينهم، أو تاريخهم، أو شيء من مقوماتهم محاولة فاشلة مقضي عليها بالخيبة والواقع دل على هذا"44، ألم تكن هذه الأفكار الصادقة والمتحققة من ابن باديس قد وضعته في مصاف أقطاب السياسة بل وعالم من علمائها؟ ألم يكن هو القائل إن لا نهضة للعلم ولا للدين إلا بالنهوض بالسياسة 45؟ ومن ذلك كانت عنده السياسة والعلم لا ينفصلان، بل هما في حقيقة الأمر متلازمان متداخلان46.

إن ابن باديس وإن كان قد تنبأ بمآل السياسة الفرنسية في الجزائر ورأى حتما أنها زائلة، فإن مرد ذلك هو التناقض القائم بين الجنسيتين القومية والسياسية لكل أمة، حيث إن الوحدة بينها لم تتحقق ولن تتحقق، لأن الأمة الفرنسية كانت تتمتع بكل حقوقها، بينما الأمة الجزائرية لم تكن إلا مؤدية لواجبات ولم تكن لها حقوق أصلا، وما يمكننا يومئذ تأكيده عند ابن باديس بالنسبة لمقومات الأمة هو أنه اعتبر أن الجنسية القومية كمبدأ من مبادئ مقومات الأمة فإنها تبقى وتستمر ولا تضمحل، بينما الجنسية السياسية ما هي إلا مسألة ظرفية عابرة قابلة للتغير عبر الزمن

خاتمـــــــــــة

أن فكر ابن باديس قد عرف طريقه إلى الممارسة والتطبيق، واستطاع كما يقول الدكتور / محمد عمارة أن يختلج ضمير الجزائر العربية المسلمة وأفرز الجناح المغربي لتيار التجديد العقلاني القومي المستنير، ولذلك فإنه كان من أبرز ممثلي تيار التجديد والإصلاح السلفي العقلاني المستنير ببلاد المغرب العربي على الإطلاق، وكان بذلك يعبر عن أصالة هذا المجتمع وأصالة فكره، لأنه لم يوجهه بأفكار غيره، ولم يعبر عنه إلا بما كانت تختلجه مشاعره وأحاسيسه، فكان بذلك فكره أصيلا أصالة صاحبه.

الهوامـــــش:

1- للمزيد من الاطلاع حول هذه المسألة راجع: منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ بيروت، لبنان، ص155 وما بعدها.

2- ابن منظور، لسان العرب، قدم له العلاقة الشيخ عبد الله العلايلي، دار الجيل ودار لسان العرب، لبنان سنة1988م "مادة وطن"، ج6، ص949.

3- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان، 1972، ج1، ص343.

4- محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان، 1972، ج1، ص343.

5- نفسه، ص342.

6- نفسه، ص344.

7- ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، إعداد وتصنيف عمار ألطالبي، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الجزائر 1968م، ج4، ص365.

8- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص429.

9- ابن باديس، حياته وآثاره4، ص365.

10- نفسه، ج3، ص367.

11- حسن عبد الرحمان سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م، ص241.

12- ابن باديس، المصدر السابق، ص367-368.

13- عبد الله شريط، "مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس"، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر، العدد 75، جوان 1983م، ص247.

14- نفسه، ص248.

15- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص283.

16- نفسه، ص236.

17- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص249.

18- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص468.

19- حسن عبد الرحمان سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، ص211.

20- فسه، ص240.

21- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف بمصر،1968م، ص67.

22- أبو خلدون ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1985م، ج3، ص2632.

23- ا نفسه، نفس الصفحة.

24- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص468.

25- نفسه، ج3، ص214.

26- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت لبنان، 1969م، ص46.

27- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص248.

28- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص557.

29- محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط6، سنة1983م، ص82.

30- ابن باديس، حياته وآثاره، ج2، ص129.

31- كان ابن باديس يقصد هنا بالخصوص أصحاب التوجه التغريبي الذي يسلكه كثير من ممن حملوا لواء الثقافة الفرنسية في ذلك الوقت وتأثروا بحضارتها، وليس المقصود بذلك من أتقنوا اللغة الفرنسية كما يبدو للبعض.

32- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص353-352.

33- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص250.

34- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، ط3، سنة 1977م، ص440.

35- ابن باديس، تفسير ابن باديس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991م، ص304.

36- حسن عبد الرحمان سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، ص236.

37- ابن باديس، تفسير ابن باديس، ص505.

38- حسن عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص238.

39- محمد عمارة، العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م، ص283.

40- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، ص79.

41- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص352.

42- نفسه، نفس الصفحة.

43- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، ص79.

44- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص249.

45- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص355.

46- نفسه، ج4، ص231.

47- حسن عبد الرحمان سلوادي، عبد الحميد ابن باديس، ص207.

الفتوى بين منطق الدين ومتطلبات الحياة العامة وبين منطق السياسة في سياق الدولة الحديثة في تونس

The *Fatwa* between the ground of religion and the requirements of public life and the ground of the logic politic in the context of the modern state in Tunisia.

د. العيد غزالة

المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي ببئر الباي– جامعة تونس

البريد الالكتروني: laidgazala@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2020/09/15 تاريخ القبول: 2021/04/01

التلخيص:

تتمحور إشكالية البحث حول أهمّيّة الخطاب الديني وتجديده هل هي عملية ضرورية من أجل التقدم والانصهار ضمن نظرية العولمة ومواكبة الدول المتقدمة اقتصاديا أم أنها ضروب من المساس بالمعتقدات والتشريعات الإسلامية. ولعل موضوع بحثنا حول علاقة بورقيبة بالمسائل الدينية قد أسال العديد من الحبر في حقبة تاريخية هامة زمن بناء الدولة الحديثة لما تشوبه من مسائل شائكة في علاقة بورقيبة ببعض النصوص التشريعات التي يرى فيها عائقا أمام مصلحة الدولة وبين محافظين من علماء دين يخالفونه الرأي تارة ويحابونه تارة أخرى، ولذلك يندرج موضوع بحثنا المسوم بـ "الفتوى بين منطلق الدين ومتطلبات الحياة العامة وبين منطق السياسة في سياق الدولة الحديثة في تونس"[1].

الكلمات المفاتيح:

الفتوى – الخطاب الديني– منطق السياسة– الزعامة– الامامة– الاجتهاد– التشريعات

Abstract :

The research problem revolves around the importance of religious discourse and its renewal. Is it a necessary process for progress and fusion within the theory of globalization and keeping pace with economically advanced countries, or is it a kind of prejudice to the Islamic beliefs and

legislation? the topic of our research on Bourguiba's relationship with religious issues has raised many questions on an important historical period during the construction of the modern state because of the thorny issues related to Bourguiba's relationship with some legislative texts in which he sees as an obstacle to the interest of the state and among conservative religious scholars who disagree with him sometimes and approve of him at other times. Therefore, the topic of our research cited as "the *fatūa* between the ground of religion and the requirements of public life and the ground of the logic politic in the context of the modern state in Tunisia."

Keywords :
the *fatūa* –religious discourse- logic politics- leadership- diligence- legislation

مقدمة

لئن تواتر الحديث عن ضرورة تجديد الخطاب الديني في الثقافة العربيّة الإسلامية خلال بعض المنعرجات التاريخية الحاسمة، فإنّه ظلّ في أحيان عديدة دعاية أبعد ما تكون عن الصياغة المأسسة على أسس معرفية وأخلاقية صلبة متينة. إذ غالبًا ما يثبت أنّ ذلك الحديث عن تجديد الخطاب الديني لم تكن غايته إلاّ احتواء الضغوط الخارجيّة خاصّة والإيهام بالانخراط الطوعي في منظومة القيم الكونية بدليل أنّه يتمّ تغييب الطرح الجاد للإشكاليات الأساسية التي من الممكن أن تسهم في مراجعة نقدية للخطاب السائد. وتعدّ في هذا المضمار مسألة الفتوى وتراوحها بين منطق الدين والحياة العامة والسياسة من الإشكاليات الهامّة التي لا مناص من طرحها طرحًا علميًّا يأخذ بعين الاعتبار العناصر المشكّلة لها وأبعادها المختلفة. وذلك ليس لهيمنة الفتاوى على الخطاب الإسلامي المعاصر والراهن، وإنّما لسبب يتعلّق السبب بخطورة "سلاح الفتوى" على استقرار المجتمعات وأثره في توجيه السياسات.

وقد شكّل التجاذب والتنافر القائمان على التحيّز والاستحواذ في علاقة الفتوى الشرعية بالسياسة في العالم العربي عائقًا أمام تطوّرها، فتحوّلت من عنصر يمكن أن يسهم في ترقية الخطاب الديني إلى عنصر من عناصر وهنه وضعفه. وفي الحقيقة لا يقتصر هذا التوتّر على علاقة الديني بالسياسي، وإنّما يشمل الثقافة بوجه عام. ولا شكّ أنّ تجسير تلك الفجوة يتطلّب مراجعة تامّة تفضي إلى تقديم المعرفي على أي شيء آخر.

موضوع طال فيه الأخذ والعطاء يطفو على السطح حينا ويختفي أحيانا تبعا للمعتنقين والمعارضين. ومن المعروف أن الجانب السياسي مرتبط بالدرجة الأولى بالأخلاق وما تقتضيه طبائع البشر. فكيف يمكن فهم العلاقة بين الإسلام والسياسة من خلال مؤسسة الفتية ومن خلال استغلال الفتوى لغرض ايديولوجي للحاكم؟

وسوف نلقي الضوء من خلال هذه الدراسة على الفتوى بين منطق الدين ومتطلبات الحياة العامة والمتعلقة بمساهمة المجتمع التونسي في بناء الاقتصاد الوطني وتمويل خزينة الدولة. كما أننا سوف نسلط الضوء على موقف علماء الدين التي تداخلت الفتوى بين منطق السياسة في سياق الدولة الحديثة في تونس والمتعلق باستغلال الفتوى في الحياة السياسة لبناء الاقتصاد من خلال حادثة الإفطار في رمضان لسنة 1960 من خلال فتاوى الشيخ محمد العزيز جعيط.

ولشدة صعوبة المبحث حول الفتوى بين منطق الدين ومتطلبات الحياة العامة وبين منطق السياسة في سياق الدولة الحديثة في تونس فإن الدراسات في مجال بحثنا كانت قليلة وربما تكاد تكون منعدمة إلا ببعض الدراسات القليلة ونذكر منها للذكر وليس للحصر، لأن دراسة شخصية بورقيبة ما قبل الثورة وما بعد الثورة مازالت محتشمة خاصة في علاقته بالمسائل المتعلق بالشأن الديني:

- تعتبر الدراسة التي قام بها لطفي حجّي، **بورقيبة والإسلام الزعامة والإمامة**، من أبرز الدراسات وينبع الاهتمام بالكتاب من عدة اعتبارات أبرزها ان موضوع البحث، الزعيم بورقيبة في علاقته الجدلية بالإسلام، ظل حتى بعد رحيله محل اثارة للجدل بين الدارسين

لمسيرة الزعيم الذي خلف وراءه فكرا كاملا شكل مدخلا لمئات البحوث التي تناولت جوانب هامة من شخصيته بالنظر الى كاريزما الرجل وحضوره بالغياب حتى بعد الثورة. وتعتبر علاقة بورقيبة بالإسلام علاقة معقدة، على حسب تعبير الكاتب، على خلفية توظيف الزعيم للإسلام وفق احتياجات مراحل حياته السياسية، الا ان الثابت ان بورقيبة الذي بنى الدولة التونسية كانت له «سقطاته» الاجتهادية في ما يتعلق بقراءته للنص القرآني بالرغم من ثراء معارفه الفكرية المشهود له بها.

- ألّف الكاتب التونسي الصافي سعيد كتابا عنونه: " **بورقيبة.. سيرة شبه محرمة**"، فقد كان الزعيم التونسي " أكثر من رئيس وأكبر من عاهل بكثير، لقد جمع بين يديه دفعة واحدة سلطات الباي والمقيم العام الفرنسي". يعتبر الحبيب بورقيبة شخصية مميزة في تاريخ تونس الحديثة حيث يوصف غالبا بكونه أبا الاستقلال وصانع الدولة الحديثة. سيبقى بورقيبة الشخص الذي تجرأ على تغيير النظام الذي وضع قبل 14 قرنا مع ظهور الإسلام، مطالبا بتفسير أكثر مرونة وحداثة للدين، طعن بورقيبة في القرآن ووصمه بالتناقض.

1- البعد المفاهيمي للتشريع والفتوى

أ- التشريعات العامة والتشريعات الوقتية

يذهب عبد الرحمان خليفة بوجود تشريعات خالدة لا تتبدل بتبدل الأوضاع، وتشريعات وقتية تنتهي بانتهاء وقتها وتأتي الشريعة بما هو أوفق للأوضاع الناشئة أو الطارئة[2]. فالإسلام وضع الله فيه عنصر الثبات والخلود، وعنصر المرونة والتطور معا، وهذا من الإعجاز في هذا الدين، وآية من آيات عمومه وخلوده، وصلاحياته لكل زمان ومكان[3]. ويحدد القرضاوي مجال الثبات ومجال المرونة في شريعة الإسلام فيقول: "'ن الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب. الثابت على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزيئات. الثبات على القيم، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية. فأحكام الشريعة تنقسم إلى قسمين أساسيين: قسم يمثل الثبات والخلود، وقسم يمثل المرونة والتطور، فالثبات والخلود يتمثلان في أركان الإسلام وأركان الإيمان وفي أمهات الفضائل وفي المحرمات وفي شؤون الزواج والطلاق

والميراث والحدود والقصاص (فقه العبادات). أما القسم الآخر الذي تتمثّل فيه المرونة فهو ما يتعلق بجزيئات الأحكام وفروعها العلمية وخصوصا في مجال السياسة الشرعية[4]، وما صدر على النبي محمد ﷺ باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين، مثل بعث الجيوش وتولية القضاة والولاة وعقد المعاهدات وتدبير الشؤون المالية للدولة وما صدر عنه بصفته قاضيا[5] والمتعلق بفقه المعاملات. ما يجعلنا نستنتج ما ذهب إليه عبد الرحمان خليفة والقرضاوي بأن هناك تشريعات خالدة لا تتبدل بتبدل الأوضاع وتشريعات وقتية – سواء بآجال طويلة أم قصيرة – تنتهي بانتهاء وقتها وتأتي الشريعة بما هو أوفق للأوضاع الناشئة أو الطارئة.

فالشريعة الإسلامية التزمت في أحكامها بمبدأ رعاية الناس في الدنيا والآخرة ومصالح الناس تتجدد وتتطور، فإذا لم يتجدد التشريع ولم يتطور تبعا لها أصيبت الشريعة بالجمود وأصيبت المصالح بالتعطل والركود وذلك يتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية[6]. ومن هنا جاز لولاة الأمور أن يقتبسوا ما هو صالح ونافع وأن يأخذوا بأفضل الوسائل والسبل التي تؤدي إلى تحقيق مصالح الناس إذا قضت المصلحة بذلك طالما لم يكن مخالفا لأصل من أصول الإسلام.

ب– الفتوى ودلالاتها

مفهوم الفتوى لغةً واصطلاحاً يمكن تعريف الفتوى لغةً واصطلاحاً كما يأتي: الفَتوَى في اللغة اسم، وجمعها فَتَاوٍ وفَتَاوِي وفَتَاوَى، ويمكن القول: أفتى يُفتي، وأَفْتِ، وإفتاءً، فهو مُفتٍ، والمفعول منه مُفتىً، ويقال: أفتى في المسألة، أي: بيّنها وأرشد سائلها بالحكم الصحيح، وأفتَى في المنام، أي: عبّر الرؤيا وفسّرها، ويقصد بها: الجوابُ عمّا يُشْكِلُ من مسائل في علوم الشرع أو القانون، ويسمّى مكان المفتي بدار الفتوى، فهي مقرّه ومكان عمله[7]. الفتوى في اصطلاح أهل العلم هي: الكشف عن الحكم الشرعي للسائل عنه، أي المستفتي، وقد تكون الفتوى بغير سؤال، وذلك لبيان حكم نازلة من النوازل، أو حادثة من الحوادث المستجدّة بهدف تصحيح أقوال الناس وأفعالهم وسائر أحوالهم، ويسمّى الذي يتولّى

هذه المهمّة بالمفتي، وذلك لأنّه عالمٌ بالأحكام الشرعية والمستجدّات، وقد آتاه الله من العلم ما يُمكّنه من استنباط الحكم الشرعي من أدلته، ثمّ يُسقطه على الحال المستفتى فيه، لذلك تعدّ الفتوى أمراً عظيماً وشأنها كبير؛ فهي توقيع عن رب العالمين، وبيان لمراده –سبحانه وتعالى– من أحكام التشريع[8].

لكن السؤال المطروح في ضل بناء الدولة المعاصرة هل يجوز للولاة الأمور من الحكام والساسة التدخل في التشريعات العامة والتشريعات الخاصة لخدمة مصالحهم وتوجهات الفكرية والايديولجية من خلال مؤسسة الفتية؟

2- الدين والدولة بين فتاوى السياسة وسياسة الفتوى

وما نودّ التوقف عنده قبل الدخول في مناقشة المقترحين الإشكاليين، هو كيفية تحقيق التوازن بين أمرين:

الأول هو مواجهة سلطة التقليد التي تنزع عن النص كل حمولته التاريخية، وتسعى إلى أقنمته، ظاهراً وباطناً، ليصبح كله معطى نهائياً وجامداً. كما توسع كثيراً في حدوده، عندما تخلط بينه وبين التراث، فتحيل الأخير نصاً وبالأحرى ديناً، على ما فيه من نزعات خرافية تصادر العقل، أو جبرية تصادر الحرية، وتجعل واقعنا أسيراً لها وللقائمين عليها.

والثاني هو ترسيم معالم سلطة التجديد، وتبين الحدود المفترض أن تتوقف عندها، اعترافاً منها بأن ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النص، تتسم بالإطلاقية والتجاوز، تبقي له حجيته، حتى لا تتحول تاريخية النص مطلقاً يلتهمه، فلا يبقى منه شيء يتجاوز مزاج قرائه في كل عصر، وعبر أي سياق ثقافي أو مجتمعي. ذلك أن إطلاق النزعة التاريخية إنما يحيل النص الديني القدسي مجرد نص عادي، أدبي، مثلاً، ينتمي إلى قارئه وفق رولان بارت، أكثر مما ينتمي إلى كاتبه، وهنا يصبح القارئ حراً في إعادة اختراع النص والخروج منه بما يشاء من معان لها كل ممكنات التجاوز ولو كان النص محدثاً أو حتى معاصراً، فما بالنا بالنص الديني، القديم بطبعه، وما الذي يمكن أن يبقى منه قادراً على الصمود وتكريس استمرارية الدين؟

هنا يثور خطر تحول النص القرآني من خطاب إلهي إلى الإنسان إلى خطاب إنساني صرف، يصير بمرور الزمن أكثر انفصالاً عن أصله الإلهي البعيد الذي يمثل (مُحكمه) الحد الأدنى من الإطلاقية والقدسية والاستمرار، لمصلحة نوع من النسبية والعادية والتغير، وهنا نكون بصدد التحول عن مقولة (تاريخية النص) القادرة على تمديد فاعليته، عبر تحقيق التوازن بين عناصر الثبات الصانعة للرؤية الوجودية، وعناصر التغير المصاحبة للتحولات المعرفية، إلى مقولة (عدمية النص)، المفضية إلى إهداره في التاريخ. ولكن كيف نسقط هذا الفهم على قضية القرض الوطني وقضية الإفطار في رمضان مثلاً؟

أ- فتوى القرض الوطني وتفاعل الشعب معها

أعلنت وزارة المالية 12 ماي 2014 الاكتتاب في القرض الرقاعي الوطني بصفة رسمية ويهدف الإكتتاب الوطني لجمع 500 مليون دينار ستستفيد منها ميزانية الدولة، علما وأن هذه المرة الثالثة في تاريخ تونس التي تقرر فيها الحكومة الاكتتاب. هذا وسيتزامن الإكتتاب الوطني مع إطلاق حملة تحسيسية في مختلف وسائل الإعلام تشجع المواطنين وتحفزهم على المشاركة في الإكتتاب. ويشار إلى أن المقصود بالاكتتاب الوطني هو أن يتحصل المواطنون على سندات من الدولة مقابل دفعهم أموال على أن يسترجعون أموالهم في وقت سابق مصحوبة بأرباح محددة جرى تحقيقها.

إن من الجوانب التي أوْلتها هذه الشريعة الغراء رعاية واهتماماً: المعاملات المالية، حيث تناولتها نصوص الشريعة المحكمة وقواعدها العامة بالتأصيل والبيان، والضبط والإحكام. تظهر المناسبة بين التعريفين واضحة، حيث أنه كان يقال: اكتتب، لمن كتب اسمه في ديوان السلطان ليأخذ قرضاً، وكذا يقال: اكتتب: لمن كتب اسمه في الأوراق المعدة للاكتتاب في الشركات المساهمة. والأول يريد نصيباً من بيت المال، والآخر يريد نصيباً من أسهم الشركة، وقيل لكل منهما أنه اكتتب، لأن كلا منهما لابد أن يكتب اسمه وصفته في الأوراق المعدة لذلك. ولتبديد المخاوف تدخلت مؤسسة الإفتاء وهو ما أكد مفتى الجمهورية

على أن المساهمة في الاكتتاب عمل محمود يحث عليه الإسلام، داعيا المواطنين والمواطنات على الإسهام في هذا الجهد المبرور استجابة لداعي الوطن والدين.

وأشار المفتي في ذات البلاغ، إلى أن تونس تمر بظروف صعبة لا يمكن تجاهلها أو صرف النظر عنها ويقتضي هذا الحال تظافر الجهد الجماعي لكل التونسيين والتونسيات مع المبادرة للمساهمة في إخراج البلاد من أزمتها.

هذا الإجراء الوقائي لتحريك عجلة الاقتصاد صدرت فيه فتوى للشيخ جعيط حول القرض الوطني بتاريخ 1957 إبان الاستقلال والتي دعت إليه الحكومة لتوفير الأموال اللازمة لتجهيز البلاد صناعيا يحقق لها الازدهار الاقتصادي، علما وأن البلاد التونسية تعيش في ضائقة مالية وهي بصدد بناء الدولة الحديثة، فالتجأت إلى الاقتراض من الشعب، لكن الكثير من التونسيين رفضوا هذه المبادرة بسبب الفائض الذي اعتبروه ربا وهو من المحرمات المعلومة من الدين بالضرورة وترددوا في الإسهام فيه فأستفتى الشيخ جعيط من قبل الحكومة ليبيّن رأي الدين في هذا القرض. ويعتبر القرض الوطني من القروض الإنتاجية وهي القروض التي يطلبها أصحابها لتمويل عمل يقصد به الربح في عمل تجارة أو صناعة أو زراعة وهذا القسم يسدّ المصرف الحاجة إليه بواسطة المساهمة فيها بالربح بالفائدة اللاحقة[9].

فقد جاء في نص السؤال: هل أن الفائض المترتب على الاكتتاب في القرض الوطني حلال أو حرام؟

فأجاب الشيخ جعيط: "فتقدموا أيّها المسلمون بخطى واسعة، وقلوب مطمئنة للاكتتاب في رقاع التجهيز ولا تصدكم الوسواس عمّا يحقّق قوّتكم ويدعّم عزّتكم وينتج نفعكم وتقدّم بلدكم فإن الإسلام ما كان قط عقبة كأداء في تحقيق المصالح العامة العائدة بالخير والنفع على الأفراد والسلام"[10]. الاكتتاب كما تبين من تكييفه الفقهي هو عقد مشاركة بالنسبة للاكتتاب التأسيسي، وعقد بيع بالنسبة للاكتتاب اللاحق لتأسيس الشركة، والأصل في العقود والبيوع الحل والإباحة كما قال الله تعال ﴿وأَحلَّ اللّه الْبيع﴾[11]، ما لم يكن المبيع أو الثمن محرما، أو يتم التعاقد بصورة محرمة شرعا، فإذا كان المبيع والثمن مباحين وتم التعاقد

بصورة خالية من المحذورات الشرعية فالعقد جائز ومعتبر شرعا، وعلى هذا فإن الأصل في الاكتتاب أو القرض الوطني الإباحة.

يتضح من السؤال أن المسألة متعلقة بين الحلال والحرام كما أن استفسار بورقيبة كان فيه نوع الاستهتار ببعض الفئات والذي نعتهم "المتزمتون" وهم يمثلون الأغلبية التي لم تنخرط في الاكتتاب الوطني، لذلك دائما يكون اللجوء إلى علماء الدين في بعض المسائل الحساسة والتي فيها بعض من الريبة يطمئن السائل والمتلقي وبذلك أصبح دورة الفتوى في الحياة العامة وخاصة عند البسطاء وسيلة للتأثير عليهم وهو ما جعل السلطة تنتهج هذا المسار للتأثير على السواد الأعظم من المجتمع الذي يدين الإسلام فالوازع الديني له تأثير كبير. تذكرنا هذه الفتوى بفتوى شكلاطة ماني سنة 1896 عندما عارض اغلبية الشعب التونسي أكلها بتعلة أنّ بها حشو شحم الخنزير فضغطت السلطة الاستعمارية على دار الإفتاء بأن تصدر فتوة بأن الشكلاطة ليست مصنوعة من شحم الحلوف وأن الحديث واه وخال من الشكوك وأصبحت الشكلاطة تلف بنص الفتوى. هذا الإجراء دليل على وعي المستعمر بقيمة الفتوى لدى المسلمين وهو ما تنبه إليه بورقيبة عند تمرير أي قرار وبذلك استمال إليه الكثير من علماء الدين في البلاد التونسية.

ب– بورقيبة وقضيّة إفطار رمضان

يقول الصحفي لطفي حجّي في كتابه **بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة** "يعدّ موقف بورقيبة من الصوم الحلقة الأضعف في تعامله مع الإسلام والّذي مكّن خصومه من استغلاله لما تضمّنه من استفزاز واضح لمشاعر المسلمين"[12]، ولعلّ ما ساهم في تعميق هذا الشعور مرور الزعيم الراحل من القول إلى الفعل، إذ قام بتناول كأس من العصير خلال شهر رمضان وذلك في خطاب ألقاه بالبلماريوم في 28 فيفري 1960.

وإن كانت هذه النقطة قد أثيرت من طرف أعداء الحبيب بورقيبة لاتهامه بمعاداة الدّين وإنكار ما هو معلوم منه بالضرورة، فإنّ المثير للاهتمام أنّ بورقيبة في دعوته للإفطار اعتمد على حجج من داخل الدائرة الإيمانية نفسها، لا من خارجها. حجج قد تناقش ولكن

لها ما تستند إليه من الأدلّة الشرعيّة. ولم يفرض الزعيم الراحل في خطابه المذكور الفطر على المواطنين، كما يزعم البعض، بل أنّه قدّم قراءة لهذه المسألة، وكان واعيا خلال خطابه بما سيتعرّض إليه من انتقادات إذ صرّح في خطاب 5 فيفري 1960 "هذا ما يتعيّن عليكم إدراكه حقّ الإدراك دون أيّ التباس قد يركبه خصومنا الكثيرون مطيّة للتهجّم علينا وحملنا محمل الكفر والعياذ بالله. إني لا أدعو الأمّة إلى ترك الصيام."[13]

وقامت قراءة بورقيبة على ثلاث منطلقات يمكن تبيّنها من خلال الخطاب المذكور:

– **مقاومة الانحطاط نوع من الجهاد:** يقول بورقيبة في هذا الصدد "تونس البلاد الإسلامية تعاني درجة من الانحطاط تجلب لها العار في نظر العالم، ولا سبيل لأن ترفع هذه المعرّة عن جبينها إلا بالعمل الدائب المتواصل والشغل المثمر المجدي، والتخلص من هذا الانحطاط فرض وجهاد حكمه كحكم جهاد السيف"[14]. ولا تخفى ما لقضيّة بناء الدولة الحديثة من مكانة في فكر الرئيس الأوّل للجمهوريّة وما بذله من جهد في سبيل تكريسها. ويؤكّد بورقيبة على أنّ هذا النوع من الجهاد هو من جوهر الدين: "وإذا ما قال قائل إن الدين يقعد بالمسلمين عن التطور والتقدم فإنّي أردّ عليه بأنه يستحيل أن يكون الدين سببا في تأخّرنا وفي ضعفنا"[15]. ويضيف "إن الدين والحالة تلك لا يطالب بالاستمرار في الصوم ويراه غلوا ولا غلوّ في الدين. ولكنه الجهل جعل الناس يعتقدون أمورا ما أنزل الله بها من سلطان عن حسن نية"[16]. ويؤكّد بورقيبة على أسبقيّة العمل على العبادة في الإسلام مستشهدا على ذلك بأدلّة من السنّة.

– **الصيام قد يكون داعيا إلى تراجع المردوديّة:** وفي جزء كبير من الخطاب، لا يعيد بورقيبة تراجع المردوديّة إلى الصيام نفسه، بل إلى عقليّة سائدة ترى أنّ رمضان جعل لغير العمل، كما يتبيّن ذلك من خلال هذا المقتطف: "إنّ التعبئة التي ندعو إليها والعمل المتواصل المتحتّم والضروريّ تعترضه عقبات يعتبرها الشعب ذات مصدر ديني، فيقول الناس: أقبل رمضان ولا عمل فيه والأمر لا ينازع فيه منازع، هذا هو الحدّ الذي وصل إليه الأمر ... ويقولون: هل أسمى لدى المرء من دينه؟"[17] ويرون أنّ صيام رمضان قد يؤدّي بالمرء إلى

الإمساك عن كلّ عمل ولا جناح عليه. وعندما تريد أن تحاسبه عن تكاسله يتذرّع بالصوم ويتمسك برمضان.

إنّ أمّة بأكملها تسعى ما وسعها لتنمية الإنتاج القومي، وتبذل جهد طاقتها في ذلك السبيل، وبين عشية وضحاها ينهار إنتاجها ويكاد يضمحلّ تماما وتسأل عن السبب فيجيبك بأنّه رمضان. وتلتفت حولك فلا ترى إلا متثائبا أو مستسلما للنوم. وهذا أمر لا يمكن أن يستمرّ لأنّه ليس من الدين في شيء.

ولكن بورقيبة لم ينف كذلك أنّ الصيام قد يضعف البدن ممّا قد يضعف إقبال الصائم على العمل: "إنّ من يكون صائما وقائما بواجبه الديني حسبما يفرضه عليه الإسلام ثمّ يدرك أنّ ضعف بدنه لا يسمح له بالعمل فيستمرّ في الصوم تاركا العمل... إنّ من يكون هذا شأنه لا يقرّه الدين عليه"

– **الشرع يرخّص في الإفطار حال الجهاد:** وهي رخصة فقهيّة معروفة، يؤكّد عليها بورقيبة من خلال ذكره لفتح مكّة ودعوة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لأصحابه للإفطار حتّى يقووا على لقاء عدوّهم. ويحاول بورقيبة تقوية أثر هذا الخبر برمزيّة من رواه له: مفتي الديار التونسية محمّد العزيز جعيّط[18] بحضور الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور[19].

وإجمالا، يمكن القول أنّ بورقيبة اعتمد القياس التالي: **الشرع رخّص في الإفطار حال الجهاد، والعمل للخروج من الانحطاط ضرب من الجهاد، إذن يجوز الإفطار للحفاظ على مردوديّة عالية في العمل**. وهذا القياس يبدو أنّ له وجاهته، وله ما يؤيّده من الأدلّة. ولعلّ نقطة الخلاف فيه بين بورقيبة ومعارضيه يكمن في مقدّمته الصغرى (العمل للخروج من الانحطاط ضرب من الجهاد) الّتي لم يستسغها الفقهاء التقليديون الّذين اعتبروا أنّ العمل للخروج من الانحطاط ليس جهادا إلا مجازا، في أفضل الأحوال، وهو ما لا يبيح استعمال الرخصة الشرعيّة.

ولعلّ من نقاط الضعف في استدلال بورقيبة خلال خطابه تركيزه على أنّ التكاسل في رمضان مشكل عقليّة أساسا، وهو ما يستوجب العمل على إصلاح مثل هذه العقليّة، لا

إباحة الإفطار في رمضان. وقد يكون ذلك ما حاول الزعيم الراحل تداركه في آخر الخطاب بتأكيده على التدابير الّتي اتّخذت لمقاومة كلّ ما من شأنه أن يقلّل من المردوديّة كالحرص على إبقاء نفس توقيت العمل الإداري دون تغيير ومنع الحفلات الراقصة في المقاهي خلال الشهر الكريم، ومنع السهر بالمقاهي إلى ما بعد منتصف الليل. أمّا نقطة الضعف الأخرى، فتكمن في إحالات بورقيبة المتكرّرة خلال الخطاب إلى فتوى ستصدر لاحقا من المفتي محمد العزيز جعيّط في نفس اتّجاه الخطاب، وهو ما لم يحصل. بل على العكس من ذلك، جاءت فتوى 13 فيفري 1960 لتفنّد، ضمنيّا لا صراحة، ما ورد بالخطاب. فلئن ثمّن الشيخ جعيّط التدابير المتّخذة ضدّ "دور اللهو" في رمضان، فإنّه لم يشر بتاتا إلى أنّ العمل لمقاومة الانحطاط جهاد يجيز الفطر بل أنّه ذكر أنّ "الله تعالى... اهتم بأمر الصوم فجعله من دعائم الإسلام ونصّ على فرضه القرآن والسنّة وانعقد الإجماع على وجوبه واشتهر ذلك فصار من المعلوم من الدين بالضرورة يخرج منكر وجوبه من حظيرة الإسلام ويستحقّ المعتقد وجوبه المتخلّف عن أدائه لغير عذر شرعيّ عقاب الله في الدار الآخرة ذلك هو الخسران المبين. ولم يذكر العمل/الجهاد في تعداده للأعذار الشرعيّة.

ويبدو أنّ هذا الموقف المخالف لتوجّه بورقيبة كان السبب المباشر في عزل المفتي جعيّط، ممّا انجرّ عنه بقاء البلاد سنتين دون وجود من يشغل هذه الوظيفة إلى حدود تعيين الشيخ محمّد الفاضل بن عاشور[20] سنة 1962.

ولعلّ هذا التباين في المواقف يعكس صداما بين فقه تقليدي ذي مرجعيات ثابتة تعوّد على احتكار قراءة النصّ الديني، وبين حاكم يعتبر نفسه مصلحا مجدّدا ويرى أنّ من حقّ الحكّام بوصفهم أمراء المؤمنين أن يطوّروا الأحكام بحسب تطوّر الشعب" كما أكّد على ذلك في خطاب 18 مارس 1974. وتجدر الإشارة إلى أنّ بورقيبة تلقّى مساندة من بعض الفقهاء التقليديين أهمّهم أئمّة مدينة بنزرت والشيخ محمّد المهيري[21] الّذي سبق أن شغل خطّة مفتي صفاقس والّذي أصدر بيانا بعنوان "بيان لأحكام الدين الإسلامي حول الجهاد الاقتصادي وصوم رمضان"، وهو عنوان يعكس بوضوح اتّجاه البيان الّذي استجلب، طبعا، ثناء الرئيس

بورقيبة وإطراءه للشيخ المهيري باعتباره فقيها "مستنيرا" في مواجهة من يعتبرهم بورقيبة شيوخ الرجعيّة والتخلّف.

– وكيفما[1] كان تقييمنا لاجتهاد الزعيم الراحل، فإنّه من الأكيد أنّ موقفه من مسألة الصيام حلقة من سلسلة علاقة بورقيبة بالإسلام تعدّ من مواقفه الأكثر جرأة، لا سيّما وأنّ السواد الأعظم من المصلحين والمجدّدين المسلمين لم يثيروا قضيّة تطوير الأحكام إلا في ميدان المعاملات دون العبادات، مع استثناءات قليلة نذكر منها موقف محمد توفيق صدقي[22] سنة 1906 من مسألة ركعات الصلاة والنصاب في الزكاة.

ج- انقسام علماء الدين بتونس بين مؤيّد ومعارض

تندرج مسألة إفطار رمضان بالطبع في سياق الدرجة الأولى من الوضوح الدلالي، كنص قطعي الثبوت والدلالة، ارتسمت معالمه في سورة من كبريات سور القرآن المديني ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ * أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ

1

يَتَّقُونَ ﴾[23]، ومن ثم فإن مقترح الحبيب بورقيبة الذي عارضه البعض ووافق عليه بعض علماء الدين من مؤسسة الإفتاء يمثل اجتراء على النص لا يجدي معه أي تأويل.

إن قضية الإفطار في رمضان بتعلة أن الصيام مهلكة العمل والازدهار الاقتصادي ومعارضة المشروع البورقيبي والوقوف في وجهه والدخول في صراع مع السلطة من قبل بعض علماء الدين ومن أبرزهم مفتي الديار التونسية جعيط تقف شاهدا على الحيوية الاجتماعية والدينية لمؤسسة الإفتاء في تلك الفترة، وهنا سيدخل سلطان عالم الدين في صراع ليس خفيّا إنما مفضوح مع سلطة الحاكم وضد إرادته من خلال سلاح الفتوى وتأثيرها على الرأي العام ولعل الإجابة الواضحة في الفتوى التي ألقاها الشيخ جعيط في الإذاعة الوطنية مباشرة كانت كافية لدحض المبررات التي قدمها بورقيبة والتي داء في فحواها: "السؤال: ما هي الأعذار المبيحة للفطر في رمضان؟ الجواب: أوّل ما يلزم معرفته أن الله تعالى أمر المسلمين كافة أن يقوموا بصوم أيّام هذا الشهر، أن يمسكوا عن شهوتي البطن والفرج من الفجر إلى غروب الشمس، واهتم بأمر الصوم فجعله من دعائم الإسلام ونصّ على فرضه القرآن والسنّة وانعقد الإجماع على وجوبه، واشتهر ذلك فصار من المعلوم من الدّين بالضّرورة يخرج منكر وجوبه من حظيرة الإسلام ويستحق المعتقد وجوبه المتخلف عن أدائه لغير عذر شرعي عقاب الله في الدار الآخرة ذلك هو الخسران المبين.

والأعذار الشرعية المبيحة الفطر في رمضان هي المرض والسفر بنصّ القرآن المبين، وقاس العلماء الجهاد للدفاع عن استقلال الوطن وإعلاء كلمة الحق على السفر، فأباحوا الفطر في رمضان للمجاهدين فيه، وهذا الرأي هو الذي أتقلّده وأفتي به"[24].

بينما أفتى الشيخ محمد المهيري الأب بالإفطار في رمضان عند توقّع المشقة المؤدية إلى الإخلال بالعمل اليومي الواجب واعتبره عذرا مبيحا للفطر مطلقا. ومما قال: "وبما تقرر يعلم أن دخول الأمة في المعركة الاقتصادية جهاد يحتّم عليها القيام بالعمل المنوط بعهدتها، وإن التعلّل بالصوم لا اعتبار له، فمن قدر أن يصوم مع العمل فله ذلك وله أن يفطر بمجرّد ما تدركه المشقة والتّعب ولو بيّت الصوم. ومن لا يقدر وهو أعلم بنفسه فليفطر من أول

الأمر، وعلى كلّ منهما القضاء في أيّام الراحة الأسبوعيّة أو غيرها... وقال: والفطر بالنسبة لأصحاب العمل إمّا أن يكون جائزا أو واجبا"[25]. فهذه الفتوى تحيلنا إلى العديد من الفتاوى المعاصرة التي أفتى بها بعض علماء الدين الشيعة حول سؤال عند قدوم شهر رمضان في الصيف؟ فمنهم من أجاب بتركه بتعلة السفر والقضاء في فصل الشتاء.

كما يبقى موقف أئمة بنزرت ضبابيا في مسألة مبادرة بورقيبة عند اصدارهم بيانا دينيا حول ما جاء في خطاب رئيس الجمهورية يوم 5 فيفري 1960 وقد نشرت الصحف التونسية يوم 17 فيفري وهذه النقطة السابعة التي تحمل في طياتها عدة تأويلات: " لا يستطيع أي كان اباحة إفطار رمضان وكذلك لا يستطيع أن يسد باب الاجتهاد فيه والكلمة الأخيرة في ذلك موكولة لضمير المسلم"[26]

هل أن هذه الرؤية التي تعكس وجود نوع من النظام المثالي الذي يسيّر المجتمع التونسي. وتقسيما متناسقا للعمل بين علماء الدين والسلطة ووظيفة تكاملية بينهما والتي ساهمت إلى حد كبير في ترويجها نصوص الفتاوى. هل أن هذه الرؤية يمكن اعتبارها تمثل الحقيقة التاريخية للعلاقة بين المفتي العالم والحاكم أو السلطة؟

يبدو أن الصورة المثالية لعلماء الدين أو الفقهاء التي عملت منابر الجوامع وحلقات التدريس تخفي في الواقع صراعا خفيا بين فئة باحثة للتموقع داخل السلطة حتى وان أصدرت فتوى منافية للتعاليم الدينية وفئة زاهدة في السلطة لا تقبل الحل الوسط في تعاليم الشريعة الإسلامية. هذا الصراع أيضا هو صراع بين إثيقتين وصرع بين المشروعية الفقهية المحافظة والمشروعية الفقهية التي تدعو إلى التجديد.

خاتمة

إذا كانت الوظيفة الأساسية لعلماء الدين أن يضعوا أحكاما وإصدار فتاوى لكل ما يحدث للناس من نوازل ومن أقصية في مجتمعاتهم ضمن إطار العصر الذي يعيشونه فإنهم يقومون في نفس الوقت بوظائف أخرى مثل تقديم الاجتهادات وأحكام يمكن أن تستفيد

منها الأجيال اللاحقة. كما تقدم صورة صادقة للواقع المعيشي واستجابة لمعطيات التطور البشري.

حاولنا من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء حول علاقة علماء الدين برجال السياسة التي تتميز تارة بالانفتاح وتارة أخرى بالانقباض في الفترة المعاصرة لتاريخ البلاد التونسية زمن حكم الحبيب بورقيبة. أما الطابع التأليفي للدراسة فيكمن بالذات في المسائل التي تتعلق بالفتوى في القضايا المعاصرة بين الثابت والمتغيّر والفتاوى التي تهتم بالشأن العام. كما أردنا من خلال هذه الدراسة التأكيد على بيان أثر الفتوى على مختلف القضايا الاجتماعية والاقتصادية ومحاولة السلطة السياسية استغلال نصّ الفتوى لبلوغ أهدافها تحت مسمى الاجتهاد.

[1] – هذا العمل مهداة إلى روح أستاذنا المرحوم البروفسير سعيد عياد. التقيت بالأخ والصديق الأستاذ سعيد عياد وكان نعم الأخ في بلدي الثاني الجزائر وافتخر بنصفي الجزائري ونصفي التونسي، كان ذلك في مؤتمر دولي بمدينة برج بوعريج وكنت نائبا للبروفسير إبراهيم جدلة وممثلا لمخبر النخب والمعارف والمؤسسات بالمتوسط التابع لجامعة منوبة –تونس وكشريك فاعل في المؤتمر، التقينا وتحدثنا وتسامرنا في بهو النزل وبين ثنايا المؤتمر وكأنك تعرف الرجل منذ زمن بعيد. رجل موسوعة يتحدث في كل شيء يجيد التفكير في كل موضوع في اختصاصه وخارج اختصاصه وربما اختصاصه الأم علم الاجتماع يجعله يبهرك منذ الوهلة الأولى بذكائه وتواضعه وتنتبه اليه أنه يجيد فنّ الانصات وتلاحظ تلك الابتسامة النابعة من عمق قلب رجل طيّب وله سحر كالعطر يجعل من الحاضرين لا تمل من حديثه بل وترى العناق ممدودة للتمتع والنظر اليه بانتباه. كان رحيله خسارة للعلم والمعرفة داخل الجزائر وخارجها وخسارة لزملائه وطلابه وأصدقائه ولعائلته، رحمك الله وأسكنك فراديس جنانه..

[2] – خليفة(عبد الرحمان)، في علم السياسية الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص210

[3] – القرضاوي(يوسف)، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، 2003، ص200.

[4] – نفس المرجع، ص201-205.

[5] – متولي(عبد الحميد)، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها – أسبابها – علاجها، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص75.

[6] – متولي(عبد الحميد)، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1975، ص133.

– محمد إسماعيل(فضل الله)، "المسألة السياسية في الإسلام في القديم والحديث"، التفاهم، العدد42، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، 2013، ص36.

[7] – ابن منظور(أبو الفضل)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2008، ج11، ص128.

– بن شرف النووي محيي الدين يحي)، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ط1، دار الفكر، دمشق، ص 13.

– Leiden, E. J. Brill « *Fatwā* », *EI*[2], vol. II, p. 886.

[8] –النووي، آداب الفتوى، ص19

[9] – عتر(نور الدين)، المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام، مؤسسة الرسالة، 1980، ص120.

– أبو سنة(أحمد فهمي)، "الرباء والوديعة المصرفية"، *مجلة الأزهر*، فيفري، 1990.

[10] – جريدة الصباح، ع2452، 6 رمضان 1376هـ 1957

– جريدة العمل، ع2442، 6 رمضان 1376هـ 1957

– جعيط، فتاوى، ص101-105.

[11] – البقرة، 275

[12] – حجي(لطفي)، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص85.

[13] – بورقيبة (الحبيب)، خطب، الوزارة الأولى، نشريات كتابة الدولة للإعلام، تونس، 1960-1961

[14] – نفس المرجع

[15] – نفس المرجع

[16] – نفس المرجع

[17] – نفس المرجع

[18] – محمد العزيز بن يوسف بن محمد جعيط ولد بالمدينة العتيقة سنة 1886 وتوفي 1970 من بيوتات الحاضرة. تتلمذ على شيوخ كثيرة منهم الشيخ سالم بوحاجب والشيخ محمد النخلي القيرواني والشيخ محمد الخضر بن حسين. تقلد العديد من الوظائف بدءا بخطة التدريس بالجامع الأعظم سنة 1910 ثم مدرسا بالمدرسة الصادقية وارتقى إلى منصب شيخ الإسلام المالكي سنة 1934 وعند الاستقلال سمّي مفتي الديار التونسية إلى سنة 1960.

– محفوظ(محمد)، تراجم المؤلفين التونسيين، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ج2، ص300-302؛

– جعيط (محمد العزيز)، فتاوى شيخ الإسلام محمد العزيز جعيط، دراسة وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1994، ص19-23.

[19] – العلامة المفسر محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الطَّاهر بن عاشور، ولد في تونس سنة 1879، وهو من أسرة علمية عريقة. برز في عدد من العلوم ونبغ فيها، كعلم الشريعة واللغة والأدب، وكان متقنا للُّغة الفرنسية، وعضواً مراسَلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة، تولى مناصب علمية وإدارية بارزة كالتدريس، والقضاء، والإفتاء، وتم تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة. ألف عشرات الكتب في التفسير، والحديث، والأصول، واللغة، وغيرها من العلوم،

منها تفسيره المسمَّى: " التحرير والتنوير"، و" مقاصد الشريعة "، و" كشف المغطا من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ "و"أصول الإنشاء والخطابة و"النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح " وغيرها من الكتب النافعة. توفي في تونس سنة 1973، عن عمر يناهز الـ (98) عاماً.

– شمام (محمود)، أعلام من الزيتونة، المطابع الموحدة، تونس، ماي 1990؛

– ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، .1984.

– محفوظ، تراجم المؤلفين، ج3، ص304.

[20] – الشيخ محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن الصادق عاشور، ولد في مدينة تونس 1909 وفيها توفي 1970. أحد أهم علماء الدين الذين عرفتهم تونس في القرن العشرين. تربى في أحد بيوت الدين والعلم، إذ كان والده محمد الطاهر بن عاشور من كبار العلماء في تونس. وفي هذا المعنى يقول الفاضل بن عاشور: "ونشأت في ظل العناية المتوافرة من والدتي ووالدتها ووالدها ووالدي ووالده ووالدته والجدة الكبرى جدتي والدي ووالدتي معا". بدأ حفظ القرآن الكريم وهو في الثالثة من عمره، ليتمه عندما بلغ التاسعة. كما حفظ بعض المتون في النحو ثم تعلم اللغة الفرنسية على أيدي معلمين خصوصيين. وفي سنة 1922 بدأ دراسة مبادئ القراءات والتوحيد والفقه والنحو، ثم التحق بجامع الزيتونة إلى أن أحرز على شهادة التطويع سنة 1928م. التحق الشيخ محمد الفاضل بن عاشور للتدريس بجامع الزيتونة سنة 1932م. وارتقى سلم المدرسين الزيتونيين حتى سمي أستاذا من الدرجة الأولى. وبعد الاستقلال (1956)، أسندت إليه عمادة كلية الشريعة وأصول الدين في جامعة الزيتونة سنة 1961م واستمر بها إلى وفاته. كما اشتغل مناصب قضائية من بينها أنه ترأس المحكمة

الشرعية العليا، وتولى منصب مفتي الجمهورية التونسية. ترأس الشيخ محمد الفاضل بن عاشور جمعية الخلدونية، وأراد أن يرتقي بالتعليم فيها من خلال تأسيس "معهد الحقوق العربي" و"ومعهد الفلسفة"، وعمل من أجل توجيه الطلبة التونسيين إلى المشرق العربي.

– ابن أحمد عمار (المختار)، **الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: حياته وأثره الفكري**، الدار التونسية للنشر، تونس،1985؛

– المناعي(حسن)، **محمد الفاضل ابن عاشور وجهوده في بناء النهضة العلمية الإسلامية**، دكتورا دولة مرقونة، جامعة الزيتونة، 1990-1991.

[21]– محمد بن محمد بن حمودة المهيري. ولد في مدينة صفاقس 1888 وتوفي فيها 1973. عاش في تونس. تعلم في الكتاب فحفظ القرآن الكريم، وعلوم عصره من فقه ونحو، ثم التحق بالجامع الكبير بصفاقس فأخذ الفقه والنحو على بعض شيوخه مثل محمود الشرفي، ومحمد السلامي، ومحمد القفال. رحل إلى تونس العاصمة (1903) والتحق بجامع الزيتونة، وأخذ العلم عن كثير من شيوخه أمثال: أبو الحسن النجار، وصالح العسلي، ومحمد الهادي النيفر، ونال شهادة التطويع (1906). عمل بالتدريس في الجامع الكبير بصفاقس (1906)، وعمل عدل إشهاد (1907)، ثم عدل إشهاد بإدارة الأوقاف (1913). سمِّي مفتيًا بصفاقس (1941) وارتقى إلى خطة باش مفتي (1948)، ثم وكيلاً لرئيس محكمة الاستئناف (1957)، إلى جانب عمله متطوعًا للتدريس بالمساجد وتفسير القرآن للعامة. كان عضوًا مؤسسًا لمكتبة التلميذ الزيتوني بصفاقس، وعضوًا في لجنة الإصلاح الزيتوني، وعضوًا في لجنة تصفية الأحباس.

– عبد الكافي(أبوبكر)، تاريخ صفاقس، رجال وأعلام، التعاضدية العالمية للطباعة والنشر، تونس1980؛

– المهيري(حامد) و بوزغيبة (محمد)، فتاوي الشيخ محمد المهيري – المطبعة العصرية، تونس 2002؛

– محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج4، ص415.

[22]– محمد توفيق صدقي(1881-1920) طبيب وباحث ومفكر مصري. يعتبر من أوائل القرآنيين في القرن العشرين. عمل بمصلحة السجون بالقاهرة، كتب مقالات في مجلة المنار فأصبح من كبار الكتاب المصرين في عصره. تقلى تعليمه الدينية في الكتّاب على عادة

تلك الفترة، فأتم حفظ القرآن سن مبكرة. نال جائزة المدرسة الابتدائية عام 1896 ثم دخل المدراس الثانوية ونال جائزتها عام 1900م. التحق بمدرسة الطب ونال اجازتها عام 1904م بتفوق حتى اعطته وزارة المعارف شهادة شكر وتقدير مؤرخة سنة 1904م. كان اهتمام الطبيب صدقي بالدفاع عن أصول الدين بعد مرحلة من الشك وأهم مقال نشره **الإسلام هو القرآن وحده؛ آراء وأفكار** ونشر في مجلة المنار وكان الهدف من النشر إثارة الحوار حول موضوع إنكار السنة كأصل من أصول الدين.

[23] - البقرة، 183-187.

[24] - جريدة الصباح، 16 شعبان 1379هـ - 14 فيفري 1969م: ع2335/4

- جعيط، فتاوى، ص69-70.

[25] - جربدة الصباح، ع2340، 22 شعبان 1379هـ - 20فيفري 1960م

- جريدة العمل، ع1345، 22 شعبان 1379هـ - 20فيفري 1960م

- جعيط، فتاوى، ص71

- حجّي، بورقيبة والإسلام، ص247-250

[26] - نفس المرجع، ص 251-252.

طارق بن زياد بين الواقع والأسطورة

د/عبد الباسط عميدي

كلية الآداب والفنون والانسانيات بمنوبة–جامعة منوبة

البريد الالكتروني: bassit@live.com

تاريخ الاستلام: 15 /2020/09 **تاريخ القبول:** 2021/04/01

ملخص:

لقد اختلفت الروايات التاريخية، والدّراسات المعاصرة في تقديم شخصية "طارق بن زياد". هناك من قدمه شخصية واقعية وأضف عليه نوع من القدسيّة، وهناك من اعتمد على الروايات الموضوعة من قبل المؤرخين والتي أظهرته شخصية أسطورية؛ وبالتالي اعتمد كلاهما على نتائج مسبقة، وعلى هذا الأساس حاولنا في هذه الورقة أو الدّراسة البحث أكثر في المصادر لفهم والتثبت في حقيقة هذه الشخصية من عدمها.

ومن خلال تصفح المصادر العربية، لاحظنا أنّ شخصية "طارق بن زياد" أثرت فيها انتماء الراوي؛ فمثلا الروايات المشرقيّة قدمته على أساس شخصيّة عربيّة، أمّا الروايات المغاربيّة فجعلته ذات أصول بربرية، وبالتالي ما يمكن التأكيد عليه أنّ المصادر العربية هي التي أثرت في حقيقة شخصية "طارق بن زياد" من عدمها. ولكن بعد دراسة كل الروايات حاولنا ترجيح البعض منها والتي قدمته على أساس شخصية واقعية، وذات أصول عربية.

الكلمات الدالة:

طارق بن زياد، الواقع، الأسطورة، المصادر المشرقية، المغاربية، الإسبانية، التنظيمات العسكرية.

Abstract:
historical narratives and contemporary studies differed in presenting the personality of "Tariq ibn Ziyad". There are those who presented him with a realistic personality and added a kind of sacredness to him, and there are those who relied on the accounts developed by historians that were shown by a legendary figure; therefore both of them relied on prior results, and on this basis we tried in this paper or study to search more in the sources to understand and confirm the truth of this Personality or not. Through browsing the Arabic sources, we have noticed that the personality of "Tariq ibn Ziyad" was influenced by the narrator's affiliation. For example, the eastern narrations were presented on the basis of an Arab character, while the Maghreb novels made him of Berber origins, and therefore what can be confirmed is that the Arab sources influenced a personal reality. "Tariq ibn Ziyad" or not. But after studying all the novels, we tried to suggest some of them, which I presented on the basis of a realistic character, of Arab origin. In the end, it can be emphasized that such studies related to myth can be studied in several approaches, including what is historical, what is anthropological and therefore each approach can be refuted by another approach.

Key words:
Tariq ibn Ziyad, reality, legend, oriental sources, Maghreb, Spanish, military organizations.

مقدمة:

إنّ المتأمل في كل ما حبّر عن شخصية "طارق بن زياد" من طرف العديد من الباحثين والدارسين، نجد إجماعا على أنّ هذه الشخصية لا زالت يكتنفها الغموض، خصوصا إنّ تعلق الأمر بنسبه وحياته. ولعلّ هذا الاختلاف والتنوع في الروايات والمصادر المتعلقة بذات ابن زياد تجعلنا أمام سؤال جوهري وهو حقيقة وجوده من عدمها.

ومن خلال هذا المبحث أو المحاولة التي سنقدمها لعلنا نستطيع أنّ نقدم تعريفا ولو نسبيا حول هذه الشخصية وعلى التنظيمات العسكريّة الأموية لتعرف على أصولها. إضافة إلى الكشف عن بعض المصادر وأهم ما كتب حول طارق بن زياد. وأخير وليس آخرا التعمق في حقيقة وجوده من عدمها.

I) طارق بن زياد والتنظيمات العسكرية الأموية :

1) نسب طارق بن زياد ونشأته: لم تتعرض المصادر التي اهتمت بالتاريخ الأنّدلسي إلى هذه الشخصية بالكيفية التي يمكن أنّ نأملها، على الرغم من الدور الهام التي لعبته في الفتوحات، ومع ذلك سنحاول جمع المعلومات حول نسبها ونشأتها من خلال ما يمكن اقتناصه من معلومات من مواضع متفرقة في جملة من المصادر.

أ) نسبه: نجد المعلومات الأهم حول نسب طارق بن زياد فيما يقدمه كل من ابن عبد الحكم (ق3)، وابن القوطية (ق4) وخاصة ابن عذراي (ق7)، ولكن هذه المصادر تختلف اختلافا كبيرا فيما بينها، فابن عبد الحكم في كتابه "فتوح مصر وأخبارها" نجده يعتمد على اسم "طارق بن عمرو"،[1] أما ابن القوطية فيقدمه على النحو التالي: "طارق بن زياد الليثي

البربري"[2] وهو نفس الاسم الوارد عند ابن خلدون،[3] أما ابن عذراي المراكشي في "البيانّ المغرب" فيقول: "ونسب طارق: هو طارق بن زياد بن عبد الله بن ولغو بن ورفجوم بن نبرغاسن بن ولهاص بن يطوفت بن نفزاو"،[4] وهذه الرواية جاءت عند ابن عذراي فقط، مثلها مثل رواية الإدريسي (ق 6) التي ذكر فيها اسم "طارق بن عبد الله بن ونموا الزناتي"[5] أما بقية المصادر فتذكره باسم "طارق بن زياد".[6]

عند التمعن في الروايات التي تم تقديمها، نلاحظ أنّ معظمها تتفق تقريبا على اسم "طارق بن زياد"، إلاّ ابن عبد الحكم الذي أضاف اسم ابن عمرو وقد تكون كنيته.

وفيما يتعلق بانتمائه القبلي هناك من ينسبه إلى قبيلة نفزاوة[7] البربرية أي إلى البتر.[8] وهناك بعض المؤرخين من يتعرض إلى أنّه عربي، فيقولون أنّه كانّ عربيا من قبيلة صدف.[9] أما الرواية الأخيرة والمنسوبة للرازي فتقول أنّه فارسي الأصل.[10]

هذا التعدد والاختلاف في الروايات يجعلنا أمام صعوبة تحديد نسب "طارق بن زياد"، فإنّ مجملها اتفقت على أنّه مولى لموسى بن نصير،[11] إلا صاحب كتاب "أخبار مجموعة في فتح الأنّدلس" وابن خلكان يضيفان إلى هذه الرواية، رواية أخرى مفادها أنّ "طارق بن زياد" ليس بمولى موسى بن نصير بل أنّه مولى من موالي صدف.[12] والأقرب أنّه مولى موسى بن نصير، فابن منظور يقول أنّ المولى ينسب "عادة إلى من أعتقه" كما يضيف أيضا أنّ المولى عند العرب هو الحليف،[13] والأقرب أنّ طارق بن زياد كانّ حليفا لموسى بن نصير، وعلى هذا الأساس قد تعود أصوله عربيّة إضافة إلى أنّ أوّل المصادر التي تعرضت للفتح طارق بن زياد أو طارق ابن عمرو.

ب) نشأته: لا تمدنا المصادر والروايات أين وكيف نشأ طارق بن زياد، كما لم تتعرض إلى سنة ولادته ووفاته، واكتفت فقط بسرد الأحداث العسكرية، إلا أنّ ابن القوطية لمح إلى أنّ أبا

طارق "أسلم أيام الأمير عقبة بن نافع وحسن إسلامه، فخلفه طارق في طاعة أمراء المسلمين"،[14] لكن الزركلي في كتابه "الأعلام" يشير إلى أنّه ولد نحو 50هـ وتوفي سنة 102هـ، كما يضيف أنّه "أسلم على يد موسى ابن نصير"،[15] ولكنه لم يشر إلى المصدر الذي أخذ منه هذه المعلومات، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على ما ورد عنده.

رغم ما ذكرناه من قلة المعلومات حول "طارق بن زياد" عموما، فإنّنا نتوقع أخذه العلوم الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة/ 7م، وأهم هذه العلوم كما هو رائج في الحضارة العربية الإسلامية هي العلوم الدينية. وإذا اعتبرنا أنّ "طارق بن زياد" بربري الأصل فمن المتوقع أيضا أنّه تعلم اللغة العربية.

يضيف ابن القوطية أنّ طارق بن زياد كانّ مقربا من حاكم إفريقية موسى بن نصير الذي ولاه في بداية الأمر على طنجة ثم "أنّتدبه لقيادة الفتح"،[16] وهو ما يبرز لنا أنّ "طارق بن زياد" كانّ من بين الأشراف أو "النخبة الحاكمة" بحكم مجالسته لوالي إفريقية، كما أنّ تقلده لمنصب قائد الجيوش يعيد إلى أذهأنّنا هل أنّ طارق بن زياد ذو أصول عربية أم بربرية؟، وهو ما سنحاول التعرف عليه من خلال البحث في التنظيمات العسكرية للدولة الأموية.

2) التنظيمات العسكرية الأموية:

تطرق الأستاذ هشام جعيط إلى هذا العنصر في دراسته "تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثانيّ هـ/ 7 و8 ميلادي"، وقد عالج فيها "ثلاث مشاكل أساسية: الهياكل العرقية للجيش وتطورها عبر الزمن، ثم التنظيم الداخلي لهذا الجيش، وأخيرا تثبيته على أرض المغرب وتوزيعه في ربوعها".[17] لكننا سنحاول التعمق أكثر في الهياكل العرقية والتنظيم الداخلي لهذا الجيش وخاصة في فترة حكم موسى بن نصير.

إنّ معظم الدّراسات التي اهتمت بالهياكل العرقية للجيش الأموي، خلصت إلى أنّ تركيبة أقسام الجيش ومن بينهم إفريقية كانّت تعتمد خاصة على العرب الذين استقروا بافريقية – كل عربي مستقر على أرض مفتوحة يعتبر جنديا–[18]، ولكن خلال الفترة الأولى لفتح إفريقية تشير المصادر إلى أنّ حسان ابن النعمانّ استطاع أنّ يستقطب البربر ويدمجهم في الجيش، ولقد وصل عدد هذه العناصر إلى 12000 جندي.[19]

فيما يتعلق بالفترة المدروسة، يشير الأستاذ هشام جعيط أنّ موسى بن نصير اعتمد بالأساس على نظام الولاء (تكوين مكثف لروابط التبعية)،[20] وهو ما نجده في كتاب "الإمامة والسياسة" المنسوب لابن قتيبة حيث يقول أنّه عندما سئل موسى ابن نصير عن عدد مواليه قال: "ألفا وألفا، حتى ينقطع النفس، لقد خلفت من الموالي ما لا أظن أحدا خلف مثلهم."[21] إلى جانّب الموالي كانّ جيش موسى بن نصير يتكون أيضا من جنود مصر وإفريقية،[22] إضافة إلى العنصر المحلي التي تشير إليه جميع الروايات، ولكنها تختلف في عدده، فابن عبد الحكم يقول أنّ عدد البربر كانّ 12000،[23] أما ابن خلكانّ فيقول: "تسعة عشر ألف فارس من البربر بالأسلحة والعدة الكاملة وكانّوا قد أسلموا وحسن إسلامهم."[24] وهذا الاختلاف دليل على الطابع الشفوي لهذه الروايات، وبما أنّنا أمام روايتين لا بد لنا من ترجيح الرواية التي قدمها ابن عبد الحكم.

والدارس لهذه المصادر يتراءى له أنّ جيش موسى بن نصير يتكون من ثلاثة عناصر: أولها العنصر العربي، وثانّيها البربر وآخرها مواليه التي تعد بالآلاف حسب كتاب "الإمامة والسياسة".

وفيما يتعلق بالتنظيم الداخلي للجيش الأموي ككل، "فللوالي قبل كل شيء مسؤولية عسكرية، ولا شك أنّه يفوض في هذا الميدانّ بالذات سلطاته لقواد ينتدبهم من الأرستقراطية

المحلية من الأمويين."[25] وفي ما يخص التعيين في القيادة العليا – القواد، أمراء الأخماس، الأسباع وأصحاب الرايات– فنجهل عنهم الكثير، إلا أنّ هشام جعيط يرجح أنّ التعيينات كانّت تعود للوالي مثلما يقع في المشرق،[26] وهو ما نجده في فترة موسى بن نصير الذي ولى طارق بن زياد قيادة الجيش الفاتح للأنّدلس، وبالتالي هل بالإمكانّ لقائد الجيوش أنّ يكون من غير العرب؟.

لا بد في البداية أنّ نشير إلى مكونات أعلى الهرم العسكري، ففيه "يوجد والي أو أمير الولاية وقائدانّ أو ثلاثة يعوّضونه على رأس المقاتلة ورؤساء الأخماس ورؤساء "الفرق" العسكرية القبلية والعرفاء"،[27] وفي نفس الفترة كانّ القواد لا يختارون إلاّ من العائلات العربية.[28] وكما أشرنا أنّفا إلى أنّ الوالي هو قائد الجيوش و يقود في الغالب بنفسه العمليات العسكرية، إلا أنّ الشخصية المدروسة لم تبلغ رتبة الولاية، ولكنها قادة بنفسها العمليات العسكرية بالأنّدلس على الرغم من أنّ العديد من المصادر تشير إلى أنّها بربرية، وبالتالي إذا اعتبرنا أنّ من شروط القيادة أنّ يكون القائد عربيا، يمكن أنّ نستنتج من خلالها أنّ "طارق بن زياد" كانّ عربي الأصل، كم نضيف أيضا أنّه خلال الفترة الممتدة بين 86- 123هـ نلاحظ أنّها تميزت "بسحق شامل للبربر" وذلك لتأمين الحضور العربي،[29] فالرقيق القيروانّي يشير إلى أنّ أصحاب طارق بن زياد تحاملوا على بربر طنجة،[30] وهو ما نجده عند المقّري في "نفح الطيب".[31] نستنتج في نهاية هذا العنصر أنّ التنظيم الداخلي للجيش الأموي يحتّم على والي إفريقية الالتزام بما هو معمول به من طرف السلطة المركزية، ومن بين الشروط المعتمدة الانتماء العرقي العربي، كما نلاحظ أنّ السلطة الأموية اعتمدت كثيرا على نظام الموالي لا في المغرب فقط، بل حتى في المشرق، وهو ما نلحظه خلال فترة معاوية بن أبي سفيانّ عند اعتماده على زياد

بن أبيه[32] وتواصلت هذه الإستراتجية إلى ما بعد القرن الأول للهجرة. ولكن ما يجدر الإشارة إليه أنّ الدولة الأمويّة اعتمدت على موالي المشرق فقط.

II) كيف أوردت المصادر شخصية "طارق بن زياد":

سنعتمد في هذا العنصر على تقسيم جغرافي، وسنحاول فيه تتبع المصادر المشرقية ثم الإسبانية وفي النهاية المغربية، وكيف قدمت لنا شخصية "طارق بن زياد" والنبش في كل ما دوّن حولها دون التعمق في الأحداث المتعلقة بفترة الفتوحات وخاصة الأحداث العسكرية. كما لا بد لنا من الإشارة قبل كل شيء إلى مصدر عربي ترجم إلى اللاتينية والمتمثل في «Historia Verdaderadelrey Rodrigo» وصاحبه أبو القاسم طريف بن طارق Abulcacin Tarif AbenTarique ويقال أنّه شهد فتح الأنّدلس، إلا أنّ حسين مؤنس يشير أنّ "البحث العلمي يشكك في أنّ أبا القاسم هذا ممن شهد الفتح أو حتى من القدماء..."[33]

1) المصادر المشرقية: تنقسم المصادر المشرقية إلى نوعين، نوع اهتم بـ"طارق بن زياد" وبتفاصيل الفتح، ونوع آخر ذكرته بإيجاز.

النوع الأول، درس شخصية "طارق بن زياد" قبيل الفتح، وخاصة في فترة التحضير التي سبقته والمتعلقة خاصة في علاقته بيليانّ[34] وموسى بن نصير، وكيف كانّ ليليانّ دور هام في تسهيل العبور إلى الأنّدلس.[35]وفي هذا الإطار نجد ابن عبد الحكم يشير إلى أنّ طارق بن زياد حكم طنجة[36] لكنه لم يشر إلى سنة الحكم.

لئن تنوعت الروايات وتداخلت عند حديثها عن الفتوحات فكانّت جلّها شفوية، تناقلتها الألسن وتوارثت من جيل إلى جيل، ويعتبر ابن عبد الحكم أوّل من أرخ للأنّدلس، ففي كتابه "فتوح مصر وأخبارها" نجده يخصصّ بعض الصفحات للحديث عن فتوحات الأنّدلس، والتي

ركزّ فيها خاصة على شخصية "طارق بن زياد" وكيف كانّ له الفضل في هذا العمل، مع تعرضه لبعض الأحداث والغنائم التي هيمنت عليها الأسطورة مثل حكاية مائدة سليمانّ بن داود.[37]

أما المصدر الثانيّ الذي خصص جزءا هاما منه لأحداث فتح الأنّدلس، ونقصد به كتاب "الإمامة والسياسة" المنسوب لابن قتيبة، فنجده يركز على شخصية موسى بن نصير أكثر منها على فتوحات "طارق بن زياد". إذن فالصورة التي قدمها الكاتب—ابن قتيبة– تكاد تكون نفس صورة "طريف"[38] في بقية المصادر التي تعرضت للفتح، وهي صورة المولى المأمور، وهي نفسها التي قدمها صاحب كتاب " أخبار مجموعة في فتح الأنّدلس"[39].

ولعلّ مصادر القرن السادس والسابع للهجرة اللذانّ اتسما ببعض الزيادات حول هذه الشخصية، فابن الأثير وابن خلكانّ كلاهما يشير إلى أنّ "طارق بن زياد" دخل الأنّدلس بأمر من موسى بن نصير وهو ما نجد صداه في المصادر التي سبقتهم، ولكنهما ينفردانّ بالرواية التي مفادها أنّ "طارق بن زياد" عند عبوره إلى الأنّدلس رأى الرسول في منامه،[40] وبالتالي منذ البداية هيمن المخيّال الدّيني المقدس على كلا الروايتين، كما نلاحظ أنّ ابن الأثير وابن خلكانّ تعرضا للفتح كاملا مع رسم صورة إيجابية لطارق بن زياد، فابن الأثير مثلا حطّ من منزلة موسى بن نصير أمام شخصية "طارق بن زياد" حيث بينه في مرتبة "الكذابين" مقارنة بطارق.[41]

النوع الثانيّ من المصادر، يتمثل في الطبري والبلاذري فلم يتجاوزا بعض الأسطر عند تعرضهما لأحداث فتح الأنّدلس، كما أنّهما لم يتوسعا واقتصرا على ذكر من فتح الأنّدلس وسنة الفتح، مع بعض الإضافات من طرف البلاذري حيث ذكر العلاقة المتوترة بين طارق وابن نصير وكذلك عودة الأخير إلى دمشق.

ختاما إنّ المصادر المشرقية اختلفت فيما بينها، فإنّ جزءا منها قدم لنا "طارق بن زياد" على أساس أنّه شخصية ثانوية فتذكر مثلا رواية عقاب موسى لطارق عند عدم الامتثال إلى أوامره. أمّا الجزء الآخر فقد قدم صورة إيجابية له، بل وصل بهم الحد إلى اعتباره من"الأولياء الصالحين"، أما الطبري فهو الوحيد الذي لم يبد أي رأي.

2) المصادر الإسبانيّة: تنقسم هذه المصادر إلى قسمين، قسم أول دوّن باللغة اللاتينية خلال القرن الثامن ميلادي أي بعد الفتح بسنوات، أما القسم الثانيّ فهو ينتمي إلى إسبانّيا الإسلامية.

أ) المصادر اللاتينية:

سنحاول في هذا العنصر البحث في المصادر اللاتينية التي اهتمت بالفتح، وهل تعرضت للشخصية المدروسة.

من خلال ما قدمه كل من دوزيDozy وليفي بروفنسالLévi-Provençalومولينا Molina[42]، عرفت إسبانّيا مصدرين خلال القرن الثامن ميلادي، الأول لمجهول واسمه «La Chronica Byzantia-arabica de 741. »، والثانيّ ينسب لـ"Isidore de Béja" ويحمل عنوانّ: " La Continuatio Hispana de 754."، وفيما يتعلق بهذين المصدرين سنعتمد على ما قدمه كل من دوزي وليفي بروفنسال بحكم عدم توفر نسخ بالبلاد التونسية.

- كتاب " La ChronicaByzancia-Arabica de 741 ":

يعتبر هذا الكتاب أقدم مصدر تعرض إلى الفتوحات الإسلامية بالأنّدلس، وحسب دوزي ينسب لمجهول، لكن Auguste Molinier ينسبه لـ Isidore de Béja. اعتمد كل من دوزي وليفي بروفنسال على هذا المصدر في بعض المواقع في كتابيهما، وخاصة عند

تطرقهما إلى الفتوحات، لكن عند حدثيهما عن "طارق بن زياد" نلاحظ غياب هذا المصدر في الهوامش، وهو ما يجعلنا نتساءل لماذا تم تغييب "طارق بن زياد" من طرف هذا المصدر؟ يمكن الإجابة على هذا السؤال باحتمال وحيد، وهو أنّ صاحب هذا المصدر ربما كانّ لا يفهم اللغة العربية وذلك بالاعتماد على محتوى النص والذي أشار فيه فقط إلى المشاكل التي كانت تعانّيها إسبانّيا القوطية، كذلك إلى السيطرة الإسلامية لشبه الجزيرة الأيبيرية، كما أنّه لم يتعرض لموسى بن نصير ولا لأي شخصية عربية أخرى. وبالتالي لا يمكن أنّ نفهم الطريقة المعتمدة من قبل القوط في كتابة التاريخ إلا إذا توسعنا أكثر ودرسنا بقية المصادر اللاتينية، وهو ما سنكتشفه في المصدر الثانّي.

- كتاب "La Continuatio Hispana de 754":

ينسب هذا الكتاب لإزيدور الباجي Isidore de Béja،[43] ولقد قام دوزي بتقديم أهم المواضيع التي تطرق إليها مصدرنا، ومن بينها: فترة الخليفة الأموي يزيد الأول، كما خصص جزءا لفترة موسى بن نصير،[44] وهي الفترة التي ظهر فيها "طارق بن زياد"، إلا أنّنا لا نجد ذكرا له وهو ما يجعلنا نتساءل هل أنّ الشخصية المدروسة من وضع المصادر العربية أم أنّ الطريقة المعتمدة من طرف اللاتينيين في الكتابة التاريخية تذّكر فقط رأس الهرم أو "الحكام"؟ في الحقيقة لا نملك إجابة واضحة وعلمية عن هذا السؤال، ولكن يجب الإشارة فقط إلى أنّ شخصية "طارق بن زياد" لم تجد حظها في المصادر الإسبانّية المدونة باللغة اللاتينية، إلا أنّنا نجدها في المصادر العربية – المصادر المنشورة- وهو ما سنكتشفه الآنّ.

باعتبار أنّ معظم المصادر الأنّدلسيّة لم تصل إلينا مثل كتاب أحمد بن محمّد الرازي وابنه عيسى بن أحمد الرازي، والجزء الخاص بالفتوحات لابن حيانّ، وكذلك كتاب معاوية بن هشام المؤرخ، والكثير منها، لكننا سنعتمد في هذا العنصر على أربعة مصادر أساسية،

"كتاب التآريخ" لابن حبيب، و"تاريخ افتتاح الأنّدلس" لابن القوطية، و"كتاب المقتبس" لابن حيانّ، و"الإحاطة" لابن الخطيب.

إنّ أوّل من أرّخ من العرب لتاريخ الفتوحات المتعلقة بالأنّدلس هو ابن حبيب الأنّدلسي في كتابه "كتاب التآريخ"، وقد أورد رواية غلب عليها المخيّال أو الأسطورة والمتعلقة بلقاء "طارق بن زياد" مع شيخ بمدينة تلمسانّ حيث سأل الأول الثانيّ: "هل تعرف في علمك من يفتتح الأنّدلس؟ فقال –الشيخ-: يفتتحها معكم قوم يقال لهم البربر وهم على دينك".[45]

كما يشير ابن حبيب أنّ "طارق بن زياد" عبر إلى الأنّدلس مع ألف وسبعمائة فارس،[46] وهو أمر مستبعد أنّ يواجه المسلمون منذ البداية جيش القوط بهذا العدد. وقد يكون الانتماء الجغرافي قد أثر في روايته، قصد إبراز أهميّة الأندلس من جهة، والتصدي لما يروج في المشرق من جهة أخري –إبراز دور الأمويين في الفتوحات- من جهة أخرى.

أمّا المؤرخ الثانيّ الذي تعرض للفتح، فهو ابن القوطية في كتابه "تاريخ افتتاح الأنّدلس"، والذي خصص 7 صفحات فقط لأحداث الفتح، كما أنّه أشار إلى "طارق بن زياد" في بعض المواقع المتفرقة، منها عند حديثه عن العهد الذي تم بينه وبين أبناء غيطشة[47]، كما تعرض هو أيضا إلى قصة الرؤية – رؤية الرسول-[48] وذكر أيضا أسماء المدن التي افتتحها دون ذكر تفاصيلها[49].

على الرغم من اعتماد ابن القوطية على "رواية الرؤية" إلا أنّ الصورة التي قدمها لـ"طارق ابن زياد" جعلت منه شخصية ثانّوية، وإجمالا لم يعطي للفتح الأهمية الكاملة على الرغم من اسم الكتاب، وقد تكون أصوله القوطيّة أثرت في تعاطيه مع الفترة الأولى من الفتح.

أمّا الثالث فهو ابن حيانّ الذي عاش بين سنة 377- 469 هـ/ 988- 1077م،[50] ألفّ كتابا سماه "المقتبس" ضاع منه الجزء المتعلق بالفتح ولكننا سنحاول جمع ما جاء فيه

بالاعتماد على مصادر أخرى. ولكن قبل الشروع في هذا العمل لا بد لنا من الإشارة إلى أنّ ابن حيانّ اعتمد في الأجزاء المنشورة على مصدر أساسي، وهو عيسى بن أحمد الرازي (ت 379هـ/ 989م)،[51] كما نجده في بعض الأحيانّ يعتمد على معاوية ابن هشام الشبنسي المعروف بالمؤرخ.[52]

نجد أهم الروايات التي جاءت على لسانّ ابن حيانّ عند المقّري خاصة في كتابه "نفح الطيب"، وعددها خمس، ولكن الرواية التي تجلب الانتباه هي الرواية الخامسة حيث يقول ابن حيانّ عن الرازي: "وافتتحت الأنّدلس في أيام الوليد ابن عبد الملك، فكانّ فتحها من أعظم الفتوح الذاهبة بالصيت في ظهور الملة الحنيفة، وكانّ عمر بن عبد العزيز – رضوانّ الله عليه- متهمما بها، معتنيا بشأنّها، وقد حولها عن نظر والي إفريقية وجرّد إليها عاملا من قبله اختاره لها، دلالة على معنيته بها، ووقعت المقاسم فيها عن أمره وبفضل رأيه."[53]

من خلال هذه الرواية نلاحظ أنّ الأنّدلس تم فتحها من قبل شخصية لم يرد ذكر اسمها، كما أنّ أحداث الفتح وكل الأطوار المتعلقة بها لم يتطرق إليها، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها، أولا بحكم بعد الراوي عن الأحداث، وثانّيا لكونها وردت على لسانّ الرازي فقط.

إنّ آخر مؤرخ أنّدلسي تعرض للفتح هو لسانّ الدين بن الخطيب، في كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة"، وفيه درس شخصية "طارق بن زياد" في صفحات قليلة ذكر فيهما دخوله للأنّدلس وفتحه بعض المدن وخاصة غرناطة[54].

من خلال ما تمت دراسته، نلاحظ أنّ المصادر الإسبانّية – المنشورة- لم تتعرض لأحداث الفتح وكذلك لـ"طارق بن زياد" بالطريقة المرجوة، كما أنّها اعتمدت على الأسطورة أو "المخيال الديني" في العديد من المواضع، وهو ما جعل من شخصيتنا قريبة جدا من الشخصيات الدينية منها إلى الشخصيات العسكرية.

3) المصادر المغاربية:

اهتمت المصادر المغاربية عامة بفتح الأنّدلس ابتداء من القرن الخامس للهجرة، ولكنها مقارنة بمصادر المشرق والأنّدلس، خصصت أجزاء هامة للحديث عن الفتح وكذلك عن "طارق بن زياد".

فالرقيق القيروانيّ في كتابه "تاريخ افريقية والمغرب" وتحت عنوانّ "ولاية موسى بن نصير"[55] أشار إلى أطوار الفتوحات، كما تعرض لشخصية "طارق بن زياد" وأبرز أنّها ذات أصول بربرية، وعلى أنّها فتحت الأنّدلس بمعية جيشه المكوّن من البربر، إلا أنّه لمح إلى رسالة موسى بن نصير التي "عنّف" فيها "طارق بن زياد".[56]وبناء عليه فإنّ الرقيق القيروانيّ قدم "طارق بن زياد" على أساس أنّه الشخصية الأولى والمحورية التي ساهمت في فتح الأنّدلس.

أما المصدر الثانيّ فهو ابن عذراي، وعند حديثه عن فتح الأنّدلس تعرض إلى أربع روايات، الأولى تشير إلى أنّ الأنّدلس فتحت أيام عثمانّ، أما الثانّية فيقول فيها أنّ من فتحها هو موسى بن نصير سنة 91 ه، أما الثالثة فيشير أنّ طريف هو من فتحها سنة 91 ه، وفي الرواية الأخيرة والتي أطنب فيها قال أنّ "طارق بن زياد هو من فتحها سنة 91هودخل موسى بن نصير بعده سنة 92ه،[57] ثم أشار إلى تاريخ آخر مفاده أنّ الفتح تم سنة 92ه ودخول موسى كانّ سنة 93ه،[58] وقد اعتمد ابن عذراي على العديد من الروايات (عريب بن سعيد، ابن قفطانّ، الواقدي، الرازي، عيسى بن محمد) التي أظهرت "طارق بن زياد" في صورة البطل الذي فتح الأنّدلس،[59] لكنه أفرد فقرة تحت عنوانّ "ذكر اجتماع الأمير أبي عبد الرحمانّ موسى بن نصير مع مولاه طارق بن زياد على طليطلة."[60] والتي عاقب فيها موسى "طارق بن زياد". نلاحظ أنّ ابن عذراي لم يسئ لـ"طارق بن زياد" وتقريبا أبرز كل محاسنه وفضله ودوره الفعال في فتح الأنّدلس.

كما تعرض ابن خلدون إلى شخصية "طارق بن زياد" في بعض المواضع المتفرقة، فقد ذكره عند الحديث عن أحداث سنة 92 هـ بأنّه من افتتح الأنّدلس[61]، كما أشار إليه عند الحديث عن موسى بن نصير[62] لكنه لم يتوسع في إبراز تفاصيل الفتوحات.

أما المصدر الرابع فهو المقّري التلمسانيّ، الذي خصّص أكثر من 50 صفحة تحدث فيهما عن الفتح وكذلك عن "طارق بن زياد"، ولقد قدم لنا الكاتب العديد من الروايات (ابن حيانّ، ابن بشكوال، لسانّ الدين بن الخطيب، ابن خلدون، الحميدي، الخزائني، الرازي، ابن الفرضي ...) المختلفة، تشير معظمها إلى أنّ "طارق بن زياد" هو من فتح الأنّدلس ، إلا روايتانّ، الأولى جاءت على لسانّ ابن الفرضي والتي يقول فيها أنّ موسى بن نصير هو من قام بفتحها،[63] أما الثانّية فقد أشرنا إليها في الفقرة الخاصة بابن حيانّ والتي جاءت على لسانّ الرازي.

III) حقيقة وجود طارق بن زياد من عدمها:

إنّ الدارس والمتعمق في المصادر اللاتينية، يلحظ كما قدمنا أنّفا عدم التعرض لشخصية "طارق بن زياد" على الرغم من قرب هذه المصادر من "الفتح"، وهذا التغييب يجعل منه في نظر "غير العربي" شخصية أسطورية تم إقحامها من طرف الرواة العرب. وكما أشرنا آنفا قد يكون هذا التغييب نتيجة عدم معرفة اللاتينيين باللغة العربية، كما أنّ عدم مشاركة الشخصية المدروسة في الحياة السياسية ربما جعلت منه شخصية ثانّوية أهملتها المصادر الأوروبية. ولمزيد التعمق في هذا الموضوع لا بد لنا من دراسة المصادر العربية.

إنّ الطريقة التي قدمت بها المصادر العربية "طارق بن زياد"، جعلت منه تارة شخصية حقيقية، وطورا آخر شخصية أسطوريّة كأنّها من وضع الرواة، وتتمثل في:

-أولا في الأسانّيد التي اعتمدت عليها المصادر، فعبد الملك بن حبيب الأنّدلسي (ت 238هـ/ 852م) مثلا اعتمد على "ابن وهب" عبد الله بن وهب ابن مسلم أبو محمد الفهري ولد سنة 125هـ بمصر وتوفي سنة 197 هـ وحسب ما قدمه الذهبي لا نجد إشارة إلى أنّه دخل الأنّدلس،[64] ولكننا نجده يستعمل عبارة "حدثنا ابن وهب قال"[65] وهو أمر مستحيل بحكم أنّ ابن حبيب عندما رحل إلى المشرق،[66] ابن وهب كانّ متوفيا.

لا يمكننا أنّ نعتمد على علم الجرح والتعديل لتصفية الروايات والآثار لمعرفة الصحيح من غيره، فقد تكون المصادر الأولى أرادت أنّ تعطي لمحتوى الروايات مصداقية أكثر، لكن لا بد لنا من فهم الطريقة التي ارتكز عليها الكاتب لنقل المعلومة، وترجيح رواية على أخرى.

– وثانّيا في المحتوى، فعند تقديم نسب "طارق بن زياد" والذي اختلفت جلّ المصادر في تقديمه، وهذا الاختلاف جعلنا أمام العديد من الشخصيات على الرغم من أنّها نفس الشخصية، وهو ما بحثنا فيه وخرجنا بنتيجة قد تكون هي الأقرب، ومفادها أنّ شخصيتنا اسمها "طارق بن زياد" أو "طارق بن عمرو"، وذلك بالاعتماد أولا على ما قدمناه فيما يتعلق بالخطة التي تقلدها أيّ قائد الجيوش، ثم ثانيا على الروايات الأولى التي تعرضت للفتح، والتي أشارت إلى أنّ من قام بالفتح اسمه "طارق بن زياد". وإذا اعتبرنا أيضا الخطبة التي خطبها عندما دخل الأنّدلس – "أيها الناس، أين المفر والبحر من ورائكم والعدو أمامكم؟"–[67] صحيحة، والتي تعتبر خطبة لا يمكن لغير شخصية عربية أنّ تنطق بها.

وفيما يتعلق بأصوله، فمثلا نلاحظ أنّ المصادر المشرقية – إلاّ ابن خلكانّ– أجمعت على أنّه عربي الأصل، وفي نفس الوقت أجمعت المصادر المغربية – ما عدا المقّري الذي أورد ثلاث روايات الأولى على أنّه بربري، ثم رواية ثانّية يقول فيها أنّه عربي وأخيرا فارسي– على أنّه بربري، إلاّ المصادر الأنّدلسية التي اختلفت في ما بينها، فبعضها تورده على أنّه عربي، وأخرى

على أنّه بربري، وأخيرة على أنه فارسي –الرازي-. وبالتالي فإنّ الانتماء العرقي للكاتب هو العامل الذي قد أثر في اسم وانتماء الشخصيّة المدروسة.

وبخصوص أحداث الفتح، فجميع المصادر – إلاّ ابن الفرضي، والمقّري في رواية ابن حيانّ عن الرازي، ورواية أخرى وردت عند ابن حبيب يقول فيها أنّ موسى ابن نصير هو من فتح الأنّدلس بعد "افتتاحه مدينة طنجة والخضراء وغيرها"[68]- أجمعت على أنّ "طارق بن زياد" هو من فتح الأنّدلس، لكنها اختلفت في عدد جيشه من ناحية، والمدن التي فتحها من ناحية أخرى. كذلك لا بد من الإشارة إلى الاختلاف الوارد فيما يخص الغنائم. وهو اختلاف لا يؤثر في حقيقة وجود "طارق بن زياد"، ويمكن دراسته في عمل مستقل.

بالعودة إلى الاختلاف الحاصل بين جميع المصادر في عدد الجيش يجعلنا أمام "قصة أسطورية"، خاصة إذا اعتمدنا على المصادر الأولى فابن عبد الحكم وابن حبيب يقدمانّ رقم ألف وسبعمائة[69] كعدد الجيش الذي واجه القوط والذين يصل عددهم إلى سبعين ألفا،[70] فعند المقارنة بين العددين نلاحظ أنّ الرواية اعتمدت على الأسطورة لا على الواقع، وقد يكون هذا الفارق نتيجة التضخيم التي تعتمد عليه المصادر العربية الأولى خاصة في موضوع الفتوحات، كما ينفرد ابن حبيب بأنّ "طارق بن زياد" تقلد ولاية الأنّدلس سنة كاملة[71]. إلا أنّنا نلاحظ أنّ بقية المصادر على الرغم من اختلافها في العدد فإنّها لم تقع في الخطأ التي وقعت فيه المصادر الأولى، كما أنّ جميع الأرقام المقدمة من طرفها هي الأقرب إلى الواقع من الأولى، كما أنّها لم تقدم عدد جيش القوط.

ومن خلال بحثنا يعتبر المقّري هو صاحب الفضل في جمع الروايات، فقد قام بنشر أخبار تفيد أنّ "طارق بن زياد" هو من فتح الأنّدلس على غيرها، وهذا الأسلوب نستنتج من خلاله أنّ الشخصية المدروسة شخصية حقيقية على الرغم من تعدد الروايات.

نتبيّن في نهاية عملنا أنّ "طارق بن زياد"، على الرغم من عدم تعرض المصادر اللاتينية إليه، إضافة إلى عدم الاتفاق حول نسبه وبعض الأساطير التي هيمنت على بعض الأحداث والتي اختلفت من مصدر إلى آخر، يبقى في نهاية الأمر ذا صيت في تلك الحقبة الزمنية خصوصا إذا اعتمدنا على ابن عبد الحكم وابن حبيب باستثناء الرواية المتعلقة بعدد الجيش ورواية ابن حبيب التي يذكر فيها أنّ موسى بن نصير هو من قام بالفتح.

إنّ هذا الاختلاف أمر طبيعي، وقد يكون تأثر بالإنّتماء الجغرافي والعرقي للكاتب أو الراوي، كما يترجم لنا الصراع أو المنافسة التي حصلت بين المشرق والمغرب في مرحلة أولى، ثم تحول بين المشرق والأنّدلس في مرحلة ثانّية.

إنّ ما يمكن التأكيد عليه في ختام هذا العمل، هو أنّ شخصية "طارق بن زياد" ظلت راسخة في عقول كل من تعرض إلى موضوع فتح الأنّدلس، ولكن من خلال ما تطرقنا إليه نتفطن إلى عدة استنتاجات أهمها:

أولا: عدم تطرق المصادر اللاتينية الأولى لهذه الشخصية، جعلت منه في نظر البعض شخصية "أسطورية" كأنّها من وضع المصادر العربية.

ثانيا: أنّنا نعتقد أنّ عملية الزيادة والنقصانّ التي وردت في جميع الروايات، قد تكون وراءها رغبة في تحقيق بعض الأهداف، منها الافتخار بإنّتماء "طارق بن زياد" إلى الراوي، كذلك تضخيم الفتح وهو ما نلاحظه خاصة عند تقديم حجم الغنائم.

ثالثا: فيما يتعلق بنسب "طارق بن زياد"، نلاحظ أنّ الاختلاف الذي ظهر في المصادر أثر فيه إنّتماء الراوي والكاتب في نفس الوقت وخاصة المصادر المشرقية والمغربية، ولكننا قد نكون وفقنا في ترجيح اسم "طارق بن زياد" أو "طارق بن عمرو" على بقية الأسماء.

رابعا: من خلال ما تم تقديمه خاصة في تنظيمات الجيش، والشروط المفروضة في اختيار القائد والعديد من الرتب العسكرية، تجعل من الشخصية المدروسة، شخصية عربية. كما أنّ رجوعها مع موسى بن نصير إلى المشرق[72] قد تؤكد هذا التوجه.

خامسا: إنّ الأسطورة أو الإضافات التي نلاحظها في بعض الأحداث من فتح الأنّدلس، قد تكون من وضع الكاتب، فنلاحظ تقريبا أنّ كل كاتب يعتمد على بعض الظواهر التي برزت خلال عصره ويقوم بإسقاطها على فترة الفتح.

سادسا: لقد تقلد "طارق بن زياد" الحكم أولا بمدينة طنجة وثانّيا بالأنّدلس، إلا أنّه بقي مهمشا من طرف العديد من المصادر، كما أنّ عملية الفتح التي قادها كانّت لها وقعا على المستوى الاقتصادي والاجتماعي عند العرب والبربر، خاصة بعد إتمام الفتح.

خاتمة:

في نهاية العمل لا بد من الإشارة إلى أنّ البحث في موضوع، هل أنّ "طارق بن زياد" شخصية حقيقية أم أسطورية، يبقى مفتوحا وقابل للبحث خاصة مع غياب مصادر عربية تنتمي إلى القرن الثانّي للهجرة/ 8م. وما يمكن التأكيد عليه أنّ مثل هذه الدراسات المتعلقة بالأسطورة، يمكن دراستها بعدة مقاربات؛ منها ما هو تاريخي، وما هو انتربولوجي ... وبالتالي كل مقاربة يمكن دحضها عن طريقة مقاربة أخرى.

التهميش:

[1] ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، مكتبة مدبولي، القاهرة 1991، (ط1)، ص204؛

[2] ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، حققه عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت 1994، ص8

[3] ابن خلدون (عبد الرحمان)، **تاريخ ابن خلدون**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، دار الفكر، بيروت 2000، ج 4، ص 329.

[4]ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة كولان وليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، بيروت 1983، (ط3)، ج2، ص5.

[5] الإدريسي (أبو عبد الله محمد)، **كتاب نزهة المشتاق في إختراق الآفاق**، عالم الكتاب، بيروت 1989، ج2، ص 539

[6] الرقيق القيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، ص 92،95؛ ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج1، ص106؛ المقّري (أحمد)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988، ج1، ص229؛

-Molin (I), « Tarik Ibn Ziyad », *EI*$_2$, T10, p261.

[7] حول نفزاوة انظر: الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ص 534؛ وحسب هشام جعيط، "فهذه القبيلة ليست بنفزاوة الطرابلسية، بل هي على الأرجح مستقرة حول طنجة في الريف المغربي"، جعيط (هشام)، **تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثاني هـ/ 7 و8 ميلادي**، دار الطليعة، بيروت 2004، ص 199.

[8] ابن القوطية، ص8؛ ابن عذاري، ص43؛ المقري، ص119؛ ابن خلدون، ص417

[9] مجهول، **أخبار مجموعة في فتح الأندلس**، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، بيروت- القاهرة 1981، ص 26؛ الحميري، ص 9.

[10] المقّري، **نفح الطيب**...، ص 254

[11] ابن حبيب، **كتاب التآريخ**، دراسة وتحقيق خورخي أغوادي، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد 1991، ص 136؛ الطبري، **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت 1964، ج6، ص468؛ ابن الفرضي، **تاريخ العلماء والرّواة للعلم بالأندلس**، نشره وصححه عزت العطار الحسيني،

مكتبة الخانجي، القاهرة 1988، ج2، ص149؛ Molin (I), « Tarik Ibn Ziyad », *EI*$_2$, T10, p261.

[12] مجهول،ص 17؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباءأ بناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت (د.ت)، ج5، ص 320.

[13] ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت (د. ت.)، المجلد الخامس عشر، ص 283.

[14] ابن القوطية، ص8.

[15] الزركلي (خير الدين)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت 1955، ج3، ص 217.

[16] ابن القوطية، ص8.

[17] جعيط (هشام)، ص69.

[18] نفسه.

[19] ابن عبد الحكم، ص271؛ ابن عذاري، ج1، ص38؛ جعيط (هشام)، ص 71.

[20] نفسه.

[21] ابن القوطية، الجزء الخاص بالإمامة والسياسة، ص 151.

[22] مجهول، ص 14، ابن خلكان، ص 319.

[23] ابن عبد الحكم،ص 204.

[24] ابن خلكان، ص320.

[25] جعيط (هشام)، ص 62.

[26] فيما يتعلق بموضوع التنظيم الداخلي للجيش الأموي، أنظر: جعيط (هشام)، ص 73-83.

[27] بن حسين (بثينة)، **الدولة الأمويّة ومقوّماتها الإيديولوجيّة والاجتماعيّة**، كلية الآداب والعلوم الانسانية بسوسة، سوسة 2008، ص 83.

[28]Djait (h), « La wilaya d'Ifriqiya au II/ VIII : Etude Institutionnelle », *Studia Islamica*, n 27, 1967, pp. 114-115.

[29]جعيط (هشام)، ص 83.

[30]الرقيق القيرواني، ص 95.

[31]المقّري، ج1، ص 250.

[32] راجع : بن حسين (بثينة)، **الفتنة الثانية في عهد الخليفة يزيد بم معاوية 60-64هـ/ 680-684م**، دار أمل للنّشر والتّوزيع، صفاقس 2010، ص55-80.

[33]مؤنس (حسين)، **فجر الأندلس دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية 711- 756م**، دار الرشاد للنشر والتوزيع، القاهرة 2008،ص 60.

[34] حسب ما يقدمه دوزي، الإقليم الذي كان يحكمه يليان، هو مرتانية الطنجية وكان في ذلك الحين تابعا للدولة البيزنطية، أنظر:

Dozy (R), *Recherche sur l'Histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge*, Maisonneuve et E.J.Brill, Paris-Leyde 1881, T1, p15.

[35] ابن عبد الحكم، ص205؛ البلاذري (أبو الحسن أحمد)، **فتوح البلدان**، شرحه وعلق على حواشيه عبد الأمير مهنا، دار اقرأ، بيروت 1996، ص331؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، المكتبة العصرية صيدا، بيروت 2008، ص 28.

[36]ابن عبد الحكم، ص 205.

[37]نفسه، ص 207.

[38] طريف أول من دخل الأندلس في عملية استكشافية، ثم غيّب من قبل المصادر خاصة في الفتح، أنظر: ابن الأثير، ذكر سابقا، الج 4، ص 28؛ المقّري، ص 229.

[39]مجهول، ص 14- 27.

[40] ابن الأثير، ج4، ص 28؛ ابن خلكان، ص 320.

نفسه، ص 31.[41]

[42]Molina, *op. cit.*, p261.

[43]Dozy (R), op. cit., p2.

[44]Ibid, pp. 5-9.

[45] لمعرفة كامل الرواية أنظر: ابن حبيب، ص136.

[46]نفسه، ص137.

[47] ابن القوطية، **تاريخ إفتتاح الأندلس**، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، 1989، ص30.

[48]نفسه، ص 34.

[49]نفسه، ص 35.

[50]Miranda (H.A.), « Ibn Hayyan », *EI_2*, TII, pp.812-813.

[51]حول عيسى بن أحمد الرازي، أنظر: ذنون (طه)، **تراث وشخصيات من الأندلس**، دار المدار الإسلامي، بيروت 2003، ص 92-96.

[52]Lévi-provençal (E.), *Histoire de l'Espagne musulmane*, Maisonneuve et Larose, Paris 1999, Tome 1, p 396.

[53]المقّري، ص 249.

[54] ابن الخطيب (لسان الدين)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حققه وقدم له عبد الله عنان، دار المعارف، مصر (د.ت.)، الج1، ص 106-107.

[55]الرقيق القيرواني، ص 91.

[56]نفسه، ص 98.

[57] ابن عذاري المراكشي، ص 4.

[58]نفسه، ص 13.

[59]نفسه، ص 9- 13.

[60]نفسه، ص 16-17.

[61] ابن خلدون، ج3، ص173-174.

[62]نفسه، ج4، ص 239.

[63] المقّري، ص 271.

[64] الذهبي (شمس الدين)، **الإعلام بوفيات الأعيان**، حققه وعلق عليه رياض عبد الحميد مراد وعبد الجبار زكار، دار الفكر المعاصر، بيروت 1991، ج1، ص 89؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق 1996، (ط11)، ج9، ص 223.

[65] ابن حبيب، ص136.

[66] ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب، ج1، ص 459-463.

[67] ابن القوطية، **الجزء الخاص بالإمامة والسياسة**، ص 146؛ ابن حبيب، ص 138؛ ابن خلكان، ص 321.

[68] ابن حبيب، ص 143.

[69]نفسه، ص 137؛ ابن عبد الحكم، ص 204.

[70] ابن حبيب، ص 137.

[71]نفسه، ص 149.

[72] ابن القوطية، ص 195؛ مجهول، ص 27.

أمهاوش النشأة والتأسيس زاوية أيت سيدي علي

Zawiya Ait Sidi Ali Amhaouch origin and establishment

أ.المعطي بريان

جامعة ابن طفيل كلية الآداب والعلوم الانسانية القنيطرة –المغرب.

البريد الإليكتروني: elmaati.briane@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/08/ 14 **تاريخ القبول:** 2021/04/ 01

ملخص :

تروم هذه الورقة المساهمة في بناء معرفة تاريخية، حول نشأة وتأسيس زاوية أيت سيدي علي أمهاوش، أو الزاوية الأمهاوشية، والتي يرجع ظهورها إلى القرن 18م. وهي امتداد للزاوية الناصرية و للزاوية الدلائية.

وهذه الزاوية، مشهورة لدى أمازيغ الجبل على امتداد مجال جغرافي متميز، جمع بين المنطقة الواقعة ما بين أم الربيع الأعلى و ملوية العليا، و خاصة أيت سخمان و اشقرن، و مركزها ب تين – تغالين ما بين أيت اسحاق و القباب .

و من مقاصد هذا المقال، الكشف عن الملابسات الكامنة في ظروف نشأة وتأسيس هذه الزاوية على يد مؤسسها سيدي على أوحساين أمهاوش، كما تناولنا الحديث عن حياة شيوخ هذه الزاوية وعن كرامتهم، وتجربتهم الصوفية، بالإضافة إلى النفوذ المجالي الذي كانت تتحكم فيه، وأهم الفروع والمراكز التابعة لها.

الكلمات المفاتيح : الزاوية – أيت سيدي علي أمهاوش – المجال الجغرافي– النشأة – التأسيس – الطريقة الصوفية – الفروع– المخزن.

Abstract :

This paper aims to contribute to building historical knowledge about the emergence and establishment of the Zawiya Ait Sidi Ali Amhaouch, or Zawiya al-Amhaouchi, which dates back to the 18 AD. It is an extension of the Nasiriyah corner and the Dalaiya corner.

This zawiya, popular with the Berbers of the mountain along a distinct geographical area, combined the area between Umm al-Rabi al-Ula and Upper Malawiya, especially Ait Sakhman and Ashkar, and its center is in Tin-Tigali between Ait Ishaq and al-Qubab.

One of the purposes of this article is to reveal the circumstances inherent in the circumstances of the emergence and establishment of this zawiya by its founder, Sidi Ali Ouhasayn Amhawish, and we also talked about the life of the elders of this corner and their dignity, and their Sufi experience, in addition to the sphere influence that it controlled, and the most important branches and centers Affiliate.

Key words : Zawiya - Ait Sidi Ali Amhaouch - Geographical area - Origin - Foundation - Sufi order – branches – store.

تقديم :

شكلت الزوايا في المغرب عبر كل فتراتها التاريخية، أحد دواليب السلطة التي لا يمكن الاستغناء عنها لتسيير شؤون المخزن في جهات كثيرة من البلاد، وخاصة في الأماكن النائية والتي لا يمكن للمخزن أن يكون حاضرا فيها بقوة. فقد جاء اختيارنا لزاوية آيت أمهاوش موضوع هذه الورقة، نظرا لما قامت به هذه الزاوية من أدوار هامة في تاريخ المغرب، في ميادين، منها الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ولن نغالي إذا اعترفنا أنه، إذا كانت بلاد المشرق بلاد الرسل والأنبياء، فإن بلاد المغرب

بلاد الأولياء والصلحاء، وإذا كان الحال كذلك، فإن المجال التادلي بكل نطاقاته، سهله وجبله وديره، من أكثر مناطق المغرب استقطابا وإيواء، بل وإنتاجا لهذه الفئة، وبمسحنا للتراب التادلي سنجد أن نسبة كبيرة من هؤلاء الصلحاء بالمغرب استقرت بهذا المجال في فترات تاريخية مختلفة، ما جعل المجال التادلي أحد أقطاب التصوف بالمغرب.

من هذا المنطلق اكتست دراسة التراث الديني الجهوي أهمية كبيرة في مجال البحث العلمي المهتم بالجهة، وفي هذا السياق نروم في هذه الورقة التعريف بالزاوية الأمهاوشية كمساهمة في دراسة التراث الديني الجهوي لجهة بني ملال خنيفرة. ويسعى هذا العرض إلى تحقيق جملة من الأهداف والغايات وهي على الشكل التالي:

- الحاجة إلى التعريف بالزوايا والطرق الصوفية الجهوية، كتراثي وكذاكرة تاريخية محلية يمكن أن تسهم في بناء معرفة بالمنطقة. الذي يلفه الغموض والنسيان والإهمال.
- ضرورة رد الإعتبار للتاريخ والتراث الديني المحليين، ونفض الغبار عن الغموض الذي يلف جوانبه.
- معرفة مدى حضور موضوع زوايا المجال التادلي داخل الكتابات الأجنبية والوطنية.

من هنا يحق لنا أن نتساءل؛ من هم أيت سيدي علي أمهاوش؟ ما هي ظروف نشأة زاويتهم؟ أين استقروا؟ ما هي طريقتهم الصوفية؟ وعليه، ما هي النفوذ المجالية للزاوية وفروعها؟ إلى أين حد استطاع أيت سيدي أمهاوش، سياسية تدبير مجال نفوذهم؟

المحور الأول : محاولة تعريفية للزاوية.

المبحث الأول : التوطين الجغرافي والإطار البشري.

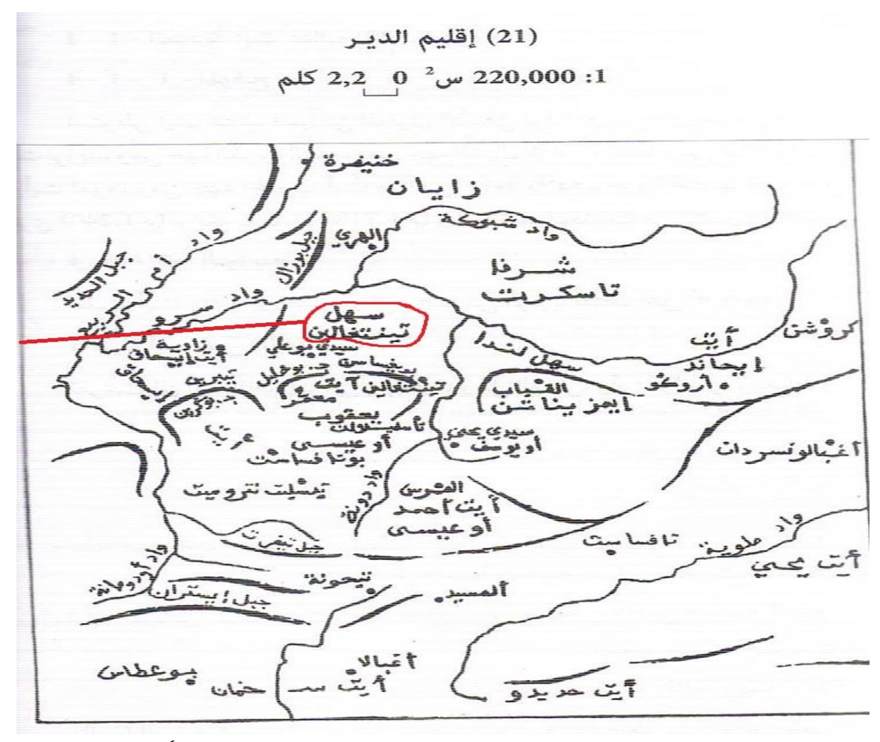
1 – الموقع الجغرافي

يكتسي تحديد المجال الجغرافي والوصف العام للظروف المناخية، أهمية خاصة في دراسة التاريخ الديني، إذ على ضوء هذه المعطيات الجغرافية يمكن تحديد القاعدة المادية التي تقوم عليها هذه المجموعات البشرية التي استوطنت المنطقة، وعلى ضوء هذه المعطيات يمكن تحديد الملامح العامة لمختلف التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفها تاريخ المنطقة، ومما لا شك فيه، أن اقتحام

الموضوع من زاوية جغرافية يستمد أهميته من قيمة المؤشر الجغرافي في تحديد وتوجيه مسار مجرى الأحداث والوقائع التاريخية والاجتماعية والدينية والثقافية، وتأثيره على أنشطة الإنسان، ونوعية سكنه، ولباسه، وطعامه، بل وعاداته، وأنماط تفكيره، وتنوع لغاتهم لذا فقد صدق أحد الباحثين عندما أكد أنه " يجب الاعتراف بأن الأرض بما تقدمه من معلومات، هي من بين المستندات التاريخية الأغزر مادة و الأبعد من الخطأ"[1].

استقر أيت أمهاوش في منطقة إستراتيجية طرقية تربط بين الأطلس المتوسط والكبير وهي منطقة مرور القوافل التجارية الرابطة بين جنوب المغرب وشماله، وبين مدنه الرئيسية كفاس ومراكش، وكذلك الطرق الرابطة بين واد زيز وتافيلالت في الجنوب الشرقي، ويقع موقعهم هذا في وسط السفح الشمالي للأطلس المتوسط، وسط قبائل أيت أمالو[2].

ومما تجدر الإشارة إليه في الوهلة الأولى، أن قبيلة إشقيرن[3] هي السباقة إلى احتضان أيت أمهاوش حوالي 1830 م، وقيل في هذا المجال " إن أيت سيدي علي هم الذين أتوا إلى إشقيرن ليعوضوا قبيلة أيت إيمور التي طردوها من المنطقة،[4] وبعد ذلك انتقل أيت أمهاوش إلى أيت سخمان خوفا على أنفسهم من الحروب التي كانت متصلة بين إشقيرن وزيان".[5]



خريطة تبين موقع زاوية أيت سيدي علي أمهاوش بمنطقة تينغالين[6].

وقد لعبت هذه المنطقة الأطلسية دورا هاما في الاقتصاد في بداية القرن19 م، إذ كانت تعتبر من الشمال إلى الجنوب أكبر الطرق التجارية بين فاس وسجلماسة ثم طريق أخر عبر فازاز وتادلة حتى مراكش،[7] هذا زيادة على الأهمية الرعوية للمنطقة، والتي تهافتت عليها القبائل القادمة من الجنوب، إتباعا لحركة تنقل القبائل من الجنوب الشرقي إلى الشمال الغربي، ودارت حروب طاحنة بين هذه القبائل التي منها زعير، أيت يوسي، أيت إدراسن، أيت سغروشن وبنو معقيل. فهناك زحف إلى السهول الغربية كزمور وكروان مثلا وهناك من بقي في الأطلس المتوسط.

نستنتج مما سبق، أن اختيار الصلحاء لأماكن استقرارهم لم يكن بمحض الصدفة بقدر ما كانت تتحكم فيه عدة اعتبارات مهمة، والحالة هاته، لزاوية أيت أومهاوش التي اخترت مجال الجبل لاستقرارها، بحيث يوفر لها موارد متنوعة كالصيد والمراعي والماء. وهذا ما جعل هذه الزاوية، من الناحية مجال تتوفر على مجموعة من المعطيات الطبيعية والإستراتيجية والسياسية والدينية. لتشكل رأسمالها الرمزي داخل الوسط الاجتماعي. لتلعب أدوارا اجتماعية مهمة في تهدئة الأوضاع وإقامة نوع من التوازن الاجتماعي . ومما لا شك فيه، أن الزاوية المنطوية في أعالي الجبال تتمتع بنفوذ روحي قوي محليا وجهويا ووطنيا لدرجة أنها أضحت تؤرق السلطة المركزية، وأصبحت علاقات مع المخزن علاقة صراع وشقاق.

2 – البنية المرفولوجية.

إن فرق أيت أومهاوش هم في الأصل فرع من فروع قبائل أيت سخمان. استقروا بمنطقة أيت أويرا[8] وحسب بيروني كان الأمهاوشيون فيما مضى منتشرين على أم الربيع غير أنه، منذ إقامة الفرنسيين في قصبة تادلا لتجاؤا إلى الاستقرار في الجبل،[9] وكونوا تجمع سكاني صغير متفرق، حيث كان تجمعهم الرئيسي في شرق القصيبة فوق منحدرات جبل يحمل اسمهم.

أما بخصوص التوزيع القبلي لفرقة إيمهيواش، ليس هناك مؤشر إحصائي محدد. بسب تضارب الآراء حول عددهم، فرقم الذي قدمه بيروني هو 900 خيمة. وحسب طاري 1200 خيمة. رغم عدم التأكيد في هذا الجانب تبقى هذه النقطة موضع تساؤل. وهذا لا ينفي أن إيمهيواش تفرعوا إلى أربع فخذات مهمة وهي :

أيت حمي ، وأيت عيسى أوحمو، وزموم، وأيت أوبيا.[10]

المبحث الثاني : ظروف نشأة الزاوية

بعدما حدث سقوط الدلاء المحتوم عام 1078 هـ / 1668 م أثناء طفولة سيدي علي، وكانت أخر محاولة لإعادة التأسيس قد وقعت من طرف حفدة الدلاء وعلى رأسهم أبوعبيد الله الدلائي عام 1089 هـ / 1679 م أثناء شباب سيدي علي.[11] وقد برهن كل ذلك على أن الطاقات المعثرة إنما كانت تنتظر من يقوم بجمعها وتحفيزها. وعلى هذا الأساس نشأت الزاوية في سياق الفراغ الروحي والإديويوجي الذي خلفه تدمير الزاوية الدلائية التي شكلت لحين من الدهر قوة دينية طامحة إلى بسط نفوذها وإلى

التوسع في المجال، فجاءت الزاوية الأمهاوشية كبديل ديني سياسي إيديولوجي للحركة الدلائية، وملء الفراغات التي تركتها هذه الأخيرة، وظهرت على مسرح الأحداث في أعقاب وفاة المولى إسماعيل. ونعلم جيدا الفراغ السياسي الذي تخلفه وفاة سلطان قوي إذ يسود نوع من الإعتقاد، خاصة لدى الكيانات الطامحة لتحقيق مكاسب سياسية ومجالية، يسود اعتقاد بضعف وتخبط الدولة المركزية.

وبالرجوع إلى إشارة الباحث محمد ضريف في حديثه عن تجربة "أمهاوش" أو السعي لإعادة إنتاج الدورة الخلدونية. بحيث يعتبر هذا الباحث، زاوية أيت علي أمهاوش ثالث زاوية أفرزتها الكتلة الصنهاجية بعد "الدلاء" و"أحنصال" وقد وصلت أوج قوتها مع "بوبكر أمهاوش"[12]. إن هذه الزاوية ستنفي ذاتها وتطمح إلى التحول إلى سلطة مركزية أي (مخزن)، فقد مرت هاته الزاوية بزعامة "بوبكر أمهاوش" في سعيها نحو "السلطة المركزية" بمرحلتين :

- المرحلة الأولى تمتد ما بين سنة 1800 م وسنة 1818م.
- المرحلة الثانية ستبدأ منذ سنة 1819م.[13]

هذا بالنسبة للسياق العام، أما فيما يخص السياق الخاص، فهو يرتبط بنزوح سيدي علي أوحساين من مجال أيت سخمان بعد سوء تفاهم مع إخواته، واستقراره بمجال اشقيرن، وإدعائه الانتساب إلى الأشراف الأدارسة، وهنا تبين الإشارة إلى ما حظي به الانتساب إلى أل البيت، من مكانة متميزة في المجالات المغربية عامة.

المبحث الثالث : إشكالية أصل التسمية.

يعتبر الحسم في أصل زاوية سيدي علي أمهاوش أمرا صعبا نظرا لتضارب الروايات في ذلك، وقد يعزى هذا الأمر إلى شح المادة التاريخية، فجورج سبيلمان صنف أيت سيدي علي أمهاوش ضمن قبيلة أمازيغية وهي أيت ويرا ، التي تنتمي بدورها إلى اتحادية أيت سري [14]. أما سعيد كنون فيعرف أيت سيدي علي على أنهم " **عائلة دينية ذات أصول عربية، يعود أصلها إلى مولاي دريس زرهون ..... اخترت الاستقرار في بلاد إشقيرن ومنطقة بوواطاس** "[15].

وترجع جنيين دروان نسبهم إلى إدريس الثاني لكن دون الاعتماد على وثائق رسمية، لكنها اعتمدت على رواية الأشخاص المسنين، وتصرح بأن سيدي العربي المدغري كان يردد دائما في مخاطبته للأدارسة بقوله : «**يا أيها الأدارسة اعتبروني منكم فأنا إدريسي ولست بعلوي**»[16].

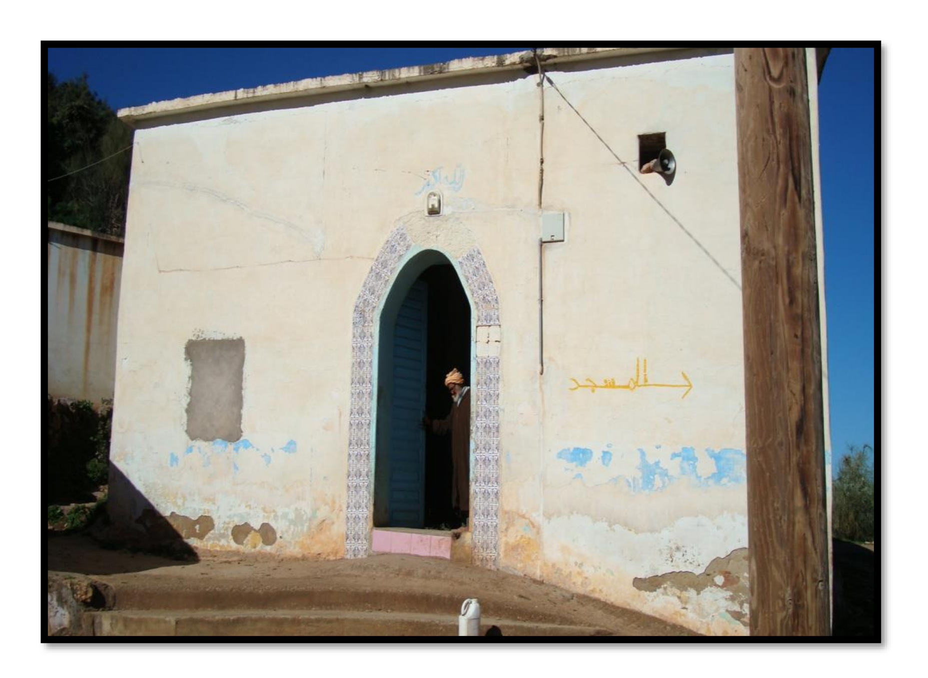
ويرجع ضريف نسبهم إلى الفرع الإدريسي، في حين نسب البعض انتمائهم إلى أصول صنهاجية زناتية. ويزعم أيت سيدي علي أن جدهم "لحسن أولعرج" هو محمد بن الحسن بن علي بن قاسم من أصل زنانة ومن بني عبد الواد ملوك تلمسان، و بنو قاسم يرجعون إلى القاسم الإدريسي، وبالمحصلة فأيت سيدي علي يرجعون جينيالوجيا إلى الادارسة.[17] ويتأكد شرفهم من خلال ما جاء على لسان سيدي أبوبكر حيث قال: " **إن سلفنا سيدي علي شريف إدريسي له كلام صريح لا ينطق به عن الهوى**"[18] أما بخصوص الوثائق التي منحت للزاوية الأم بتعريشت من طرف ممثل الشرفاء الادارسة، خاصة الشجرة ، فان نسبهم يرتفع إلى علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء. بيد أن هذه الرواية تبقى بدورها ضعيفة. فإلى جانب ما تنطوي عليه من طابع خرافي، فإنها لا تساير المنطق التاريخي.

وبعودتنا إلي المصادر التقليدية فإننا لا نجد أي واحد منها يعرض شجرة الأمهاوشين التي تنتهي بهم إلى صلب المولى إدريس الأكبر ، فالناصري عرف سيدي علي أوحساين بقوله " **كان مرابطا من أيت مهاوش ، فرقة من أيت سخمان** "[19]، وليس من الغرابة في شيء أن يختلق هؤلاء لأنفسهم شجرة مصطنعة لإثبات انتمائهم لأل البيت . فشيوخ الزوايا أصبحوا ينافسون السلطان ليس في عمله الفقهي، بل في النسب الشريف و البركة.

يرجع اسم أمهاوش إلى اسم أم سيدي علي أوحساين وهو تامهاوشت أي"المجدوبة "، وظلت العائلة والزاوية في الآن نفسه وفي تمرحلهما تنعتان تارة بأيت سيدي علي وتارة بأمهاوش أو إمهيواش[20].

يتضح لنا مما سبق، أن الأصل الجينيالوجي لأيت أمهاوش، يفتقر إلى الدقة والوضوح نظرا لتضارب الروايات. بحيث يتراوح أصولهم بين أصل أمازيغي، وأصل عربي، بيد أننا نميل إلى القول بالأصل الأمازيغي، وحجتنا في ذلك، نستند إلى إشارة وردة عند أبو العباس أحمد الناصري ومحمد الخليفتي، فهذا الأخير يعتبر من أحد معاصري وأصدقاء سيدي علي أوحساين أمهاوش،[21] الذي إعتبر أيت سيدي علي من اتحادية أيت سخمان، وبالضبط من قبيلة أيت داود أوعلي، ويؤكد بشهادته أنهم انتقلوا بعد

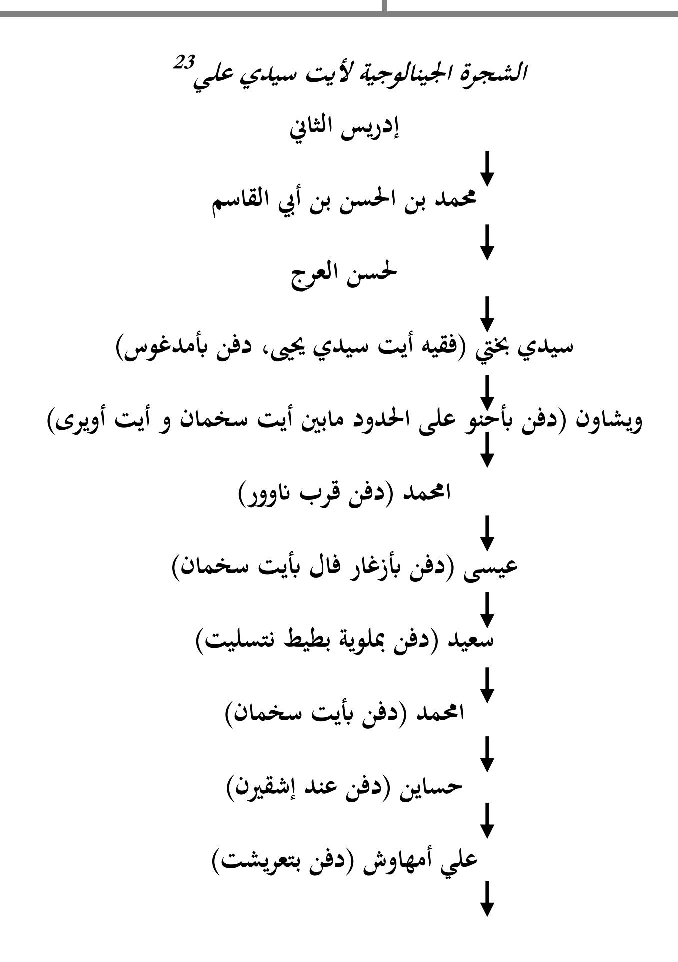
ذلك إلى إتحادية أيت سري، ثم إلى جبل تنتغالين الرابط بين منطقتي لقباب وأيت سحاق. أما بخصوص إشارة صاحب الإستقصاء، فيؤكد أنهم فخذة من أيت ويرا من أيت سري المقيمة بين أم الربيع وواد العبيد، ومراكزها التجارية في القصيبة وأغبالا، وكان يطلق عليهم فيما مضى أيت واكا، وكانوا في عداد أيت داود أوعلي من اتحادية أيت سخمان[22].



صورة مدخل زاوية أيت سيدي على أمهاوش الأم بـ تين – تغالين. مصدر الصورة : زيارة ميدانية25/02/2013.



الشجرة الجينالوجية لأيت سيدي علي[23]



المحور الثاني : تأسيس الزاوية وطريقتها الصوفية.

المبحث الأول : مؤسسة الزاوية.

لا يختلف اثنان، في كون مؤسس زاوية أيت سيدي علي هو سيدي علي أوحساين، وذلك في بداية القرن 18 م بمنطقة تعريشت والتي تبعد عن مدينة خنيفرة بـ25 كلم بالقرب من تنتغالين المطلة على منبسط لندى، وبها يوجد ضريح سيدي علي أوحساين[24].

درس سيدي علي أوحساين أمهاوش بزاوية تمكروت على يد شيخها أحمد بن ناصر مؤسس الطريقة الناصرية، وكان الناصريون منتشرون بكثرة في الأطلس المتوسط[25]، تلقى تكوينا دينيا مهما وروحيا عاليا تعلم السنة النبوية، وتعاليم الإسلام وأخذ الكثير من أستاذه، خاصة في فيما يتعلق بالكرامات (المعجزات)، كالتكلم مع الحيوانات، شفاء المرضى، التحكم في عالم الجن[26].

وقد جاء على لسان الخليفتي، بخصوص هذا الرجل العبارات التالية : " **العلامة الزاهد، التقي، الناسك، الفاضل وقد كان من أشهر تلامذة أبي العباس بن ناصر، وكان إماما عالما زاهدا تقيا سخيا كان إماما عالما زاهدا تقيا يضرب بسخائه المثل، لا يحرث ولا يدرس . ومع ذلك تصدر برفع الزاوية، يعطي الطعام للصادر والوارد، ويعطي الدرهم وغيرها للشرفاء والطلبة...مع كثرة محبته للأشياخ**"[27].

إنه من نافلة القول، إن سيدي علي اوحساين ربما يعد أول مهاوشي ذكر في تاريخ العائلة. الزاوية .[28]ناهيك عن مكانته العالية المرموقة والإحترام الذي يكسبه لدى قبيلته و قبائل ايت اومالو[29]، إذ كانت له سيطرة روحية وشهرة طيبة، والبركة التي كان يتميز بها، إضافة إلى دهائه السياسي[30]. و لقد توفي مابين 1730-1735[31]. فمن هم إذن بعض خلفاء سيدي علي أوحساين؟.

المبحث الثاني : شيوخ الزاوية.

1 – محمد أوناصر : هو ابن سيدي علي، سماه أوناصر وفاء لذكرى مؤسس الطريقة الناصرية، كان محمد أوناصر من أتباع الناصرين وقد حصل على حظ وافر من علوم الفقه واللغة، وتنسك ولبس الخشن من الثياب، و"**حصل له نوع من الكشف شاع به خبره عند البربر وانكبوا عليه** "[32]. وشاع أن له خبيرا من الجن يخبره بالغيبيات فاشتهر أمره بين القبائل الأطلسية في فترة حكم السلطان محمد بن عبد الله واتسعت دائرة أتباعه[33]. والظاهرة الملفتة للإنتباه، أنه بدأ يتدخل في شؤون المخزن بجانب

المولى اليزيد في تمرده على أبيه المولى محمد بن عبد الله سنة 1770، ولم ينس المولى اليزيد هذا الموقف، حيث كافأه عند تسليمه الحكم سنة 1790 بمبالغ مالية كبيرة[34].

2 – **بوبكر أمهاوش** : عند وفاة محمد أوناصر، خلفه ابنه بوبكر أمهاوش، هذا الأخير يعتبر أكبرإخوته ووارث بركة والده، بل إن نفوذه الديني والسياسي تجاوز كل مرابطي أسرة أمهاوش وكان لمعارضته سلطة الدولة والهزائم التي ألحقها بجيوش المخزن أثر حاسم في إعلاء شأنه بين القبائل الأطلسية[35].

أما عن الطريقة الصوفية لأبوبكر أمهاوش فقد انخرط هو الأخر في الورد الناصري. والراجح أن، ميولاته الصوفية أصبحت تتجه أكثر نحو الطريقة الدرقاوية التي ظهرت في وقته والتي كانت مبادئها الداعية إلى التقشف والعيش الخشن. إلا أنه ورد لدى البعض أنه لم يكن ملما بالعلوم الفقهية مثل والده[36]. أما عن البعد الكاريزمي لبوبكر أمهاوش فقالت جنيين دروان J . Drouin إنه " **رسول وصانع معجزات، قائد ديني وحربي**..."[37]. وفي نفس المنوال نقل رايني[38] في حديثه عما أسماه "معجزة سيدي بوبكر Le Miracle de Sidi Boubker، حكاية مفاهدها أن سيدي بوبكر، أثناء رحلة مع بعض أصحابه، من الفرسان، وجدوا راعي غنم على مقربة من الطريق، وإذا بنعجة تثغو، فتوقف سيدي بوبكر، وسأل مرافقيه إن كانوا يعلمون فحوى الثغاء، ولما عجزوا، أجابهم، بأن النعجة طلبت من ابنها الحمل أن يظل إلى جانبها، لأن المكان الذي يتواجدان فيه هو نفس المكان الذي افترس فيه ابن أوى أخاه في العام المنصرم. وما كان من الفرسان إلا أن أسرعوا في استقصاء الخبر من الراعي، ليتفاجؤوا بتأكيد هذا الأخير لما حدثهم به سيدي بوبكر أمهاوش.

وفي هذا السياق نرد على بعض المؤرخين الذين اعتبروا أن صلحاء زاوية أيت أومهاوش صلحاء برابرة يحبون الحياة طموحون، محاربون يمارسون العنف، قليلو الثقافة وأصحاب تصوف نسبي جدا[39]. نرد على هذا الحكم، بالتساؤل التالي: هل من الصواب أن نتحدث عن قوة عسكرية لتنظيم من التنظيمات كما هو الحال بالنسبة للزوايا بدون قاعدة روحية مترسخة ومتجدرة في القبيلة؟. وتوفي أبوبكر أمهاوش سنة 1822م[40].

3 – سيدي علي بلمكي أومهاوش : ولد سيدي علي بلمكي أمهاوش سنة 1844، ورث بركة والده وصار زعيما في الشؤون الروحية والقبلية لقبيلة أيت سيدي علي وخلفائهم[41]. أخذ عن الشيخ عبدالله الهواري مؤسس زاوية الجديد الدرقاوية بفركلة كما أخذ عن ابنه. وقد أصهرت عائلة أمهاوش إلى هؤلاء الهوارين. وكان علي أمهاوش مريدا لأحمد البيضاوي الفاسي وهو التلميذ المفضل عند الشيخ مولاي العربي الدرقاوي[42]. وقد وصف الرحالة الأجانب شخصية سيدي علي أمهاوش بكثير من الصفات الخلقية، "**بعد وفاة الشيخ مولاي العربي الدرقاوي أصبح سيدي علي أمهاوش شخصية دينية ذات نفوذ قوي**"[43]. واستطاع بها جمع شمل حلفائه. ويتضح مما تقدم أن سيدي علي أمهاوش لعب دورا مهما في الحياة الدينية والسياسية للقبائل الجبلية بالأطلس المتوسط،[44] عندما داهم الإستعمار بلاد زيان بخيله ورجاله التفت القبائل إلى أمهاوش والتفت حوله القبائل التي تستوطن بين أم الربيع الأعلى وملوية العليا لمقاومة الغزو الفرنسي، وكان مركزه أولا بتنتغالين ثم انتقل إلى القباب (45 كلم من قصبة تادلا)، ثم انتقل إلى أكلمان جنوب غرب القباب بـ12 كلم في نهاية 1913م[45].

وهكذا دخلت تادلا والأطلس المتوسط تحت نفوذه، وظلت عيون الاستخبارات تتبع حركاته. وفي صيف 1915م أقام بملوية العليا وتونفيت، وباع عدد من الناس في جهات بني ملال أملاكهم والتحقوا به. وكان على اتصال بثوار بني مكليد. توفي سيدي علي أومهاوش عام 1918م[46].

4 – سيدي المكي : كان زعيما لقسم من أيت سخمان خاصة الجنوبيين في حدود سنة 1920م، غير أنه منذ 1922م إلى 1932م جاء المقاومون من منطقة أيت داود أوعلي، وأيت ويرا، أيت يحي، أيت احاند، واشقيرن وانضافوا إلى أتباعه[47]. قاد هذا الزعيم جميع الصراعات الشاقة التي عرفتها منطقة تازكزاوت في 1932م إلى جانب إخوانه الذين قتلوا خلال هذه المعركة، وبأمر من سيدي المكي، تقدم المقاومون بطلب الخضوع والإستسلام الرسمي لسيدي المكي يوم 12 شتنبر 1922م[48]، وقد راعى له الفرنسيون وجاهته وسمعته فعينوه قائدا على أيت حمامة و أيت عبدي أوعلي بمكتب أغبالة إلى غاية وفاته سنة 1942م. حيث خلفه إبنه با سيدي[49].

تبعا لما سلف، أن سكان المنطقة مرتبطين بشيوخ أيت أمهاوش أشد الإرتباط، وهذا راجع لعدة أسباب، منها كونهم يؤمنون بقدرتهم ويعتقدون بكراماتهم يقصدونهم قصد الشفاء من بعض الأمراض وللتبرك بهم.

فهذا كله أكسب إمهيواش نفوذا دينيا كبيرا بالمنطقة، كما كان السكان يترددون عليهم بالهدايا، والتي كانت تعتبر المورد الأساسي لاقتصاد أيت أمهاوش، وبهذا ظهروا كقوة سياسية معارضة بالإضافة إلى قوتهم الدينية، مما جعلهم يتواجهون مع السلطة في عدة معارك.

المبحث الثالث : الطريقة الصوفية للزاوية.

يعود سند الزاوية الأمهاوشية في التصوف إلى الطريقة الناصرية عبر الشيخ "محمد بن ناصر"[50]، الذي أخذ عنه "سيدي "علي أوحساين"، هذه الطريقة وكانت هذه الأخيرة نتاجا للجو الديني، والروحي العام الذي ساد المغرب في تلك الفترة، وقد سار على نهج أشياخه، حيث كان يحث خلفاءه على إتباع الطريقة الناصرية، كما نجد خلفاءه قد عملوا على نشرها بجميع أنحاء المغرب، حتى أنها كادت تكون الطريقة الوحيدة للبلاد. وهذا إلى جانب المذهب المالكي في الفقهيات، والمذهب الأشعري في العقيدة[51].

وتعلم سيدي "علي أوحساين" الطريقة الناصرية على يد سيدي محمد بن ناصر" الذي توفي سنة 1119 هـ/1717م، وكانت طريقته تدعوا إلى التعريف بالإسلام، اعتمادا على الكتاب والسنة[52].

لكن بعد حين من الدهر أنخرط أل أمهاوش في طريقة أخرى؟.

فما هي أسباب ابتعاد أيت أمهاوش من الطريقة الناصرية إلى اتباع طريقة ألا وهي الطريقة الدرقاوية؟

أولا : السبب الذي أدى بسيدي محمد بن عبد الله إلى تدمير فرع الزاوية بالريف، والتهديد باقتحام حتى الزاوية الأم بتامكروت[53].

ثانيا : تراجع نفوذ الناصريين بشكل ملحوظ في أوساط برابرة فازاز الذي أظهروا تعاطفا أكبر مع الطريقة الدرقاوية. وهذا التطور قلص بالتأكيد من إمكانات المواجهة بين المخزن والزاوية الناصرية، بعد أن كان أتباعها من أسرتي أحنصال وأمهاوش، بسبب صراعات كثيرة مع الدولة العلوية[54].

ثالثا : التقارب بين الزاوية الناصرية والمخزن، ويتمثل هذا في حاجة زاوية تامكروت إلى الدعم المخزني لمواجهة المد التوسعي لقبائل أيت أمالو وقبائل أيت عطا فقد شكل تحرك هذه القبائل نحو الجنوب تهديدا حقيقيا لقبائل درعة وللمسالك التجارية التي تمر عبر المنطقة التي تخضع لنفوذ أيت سيدي علي أمهاوش[55].

نستنتج مما سلف، أن هذه الأسباب المذكورة أعلاه، أدت إلى سقوط زاوية تامكروت، وظهرت الزاوية الدرقاوية بزعامة شيخها "مولاي العربي الدرقاوي".

فعند مطلع القرن التاسع عشر، ابتعد أبو بكر أمهاوش عن الناصريين، في الوقت الذي أصبح فيه معجبا بتعاليم الشيخ الطريقة الدرقاوية، التي تؤكد على الزهد والتقشف والابتعاد عن ذوي السلطة والجاه[56].

ففي شمال فاس قرب "بني زروال" كانت الزاوية الدرقاوية في صف المعارضة للأسر الحاكمة. واعتنق أل أمهاوش طريقتها، وتخلو عن الطريقة الناصرية التي كانت ترفض أن تزج بنفسها في مطامع السياسة، وعملوا على نشر تعاليم الدرقاويين إحياء بشكل ما لماضي الزاوية الدلائية التي قضى عليها السلطان مولاي رشيد[57].

أما بخصوص ورد الزاوية فمنذ بدء أمرها بدور ديني بالغ الأهمية، تجلى في العمل على تعميق تعاليم الدين الإسلامي، بل والدعوة إلى الحفاظ على أركان الإسلام ومحاربة البدع، اعتمادا على الكتاب و السنة كمرجعية لتطبيق الشرع[58].

لقد كانت الزاوية مقرا رئيسيا لممارسة مجموعة من الشعائر الدينية، حيث تقام الصلوات الخمس. كما كانت تتلى فيها أذكار وأوراد مختلفة، وتتكون هذه الأخيرة من الاستغفار والتسبيح والتكبير والتهليل والباقيات الصالحات والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم[59].

عموما فالأسرة أو الزاوية المهاوشية تأثرت وتبنت الطريقة الناصرية خاصة مع سيدي علي أوحساين، وابنه محمد أوناصر، وحفيده بوبكر أمهاوش، وإن كان هذان الأخيران سيخرجان، وإلى حد ما، عن حبل الناصرية وسلف تامكروت، وهذا ما اتضح في توجه الأجيال الأخرى من الأمهاوشيين نحو الطريقة الدرقاوية خاصة في القرن 19.

المحور الثالث : نفوذ الزاوية وفروعها.

المبحث الأول : نفوذ الزاوية.

عرفت زاوية أيت أمهاوش توسع نفوذها الروحي والمادي منذ بداية القرن 18م إلى أواسط القرن 20م قبائل بني مكليد وإشقيرن وأيت احند، وأيت ويرا، وايت محند، أي رقعة جغرافية واسعة تشمل مناطق من الأطلس المتوسط والكبير، إلا أن مركز النفوذ كان هو قبيلة أيت سخمان،[60] والتي تتكون من أيت حمامة وأيت عبدي وأيت داود أوعلي و أيت سعيد أوعلي، وتشهد على ذلك تنقلات سيدي علي أمهاوش عبر هذه القبائل (انظر الخريطة).

لكن يبقى الإختلاف حول مؤرخين تحدثوا كثيرا عن الحياة الدينية والاقتصادية والسياسية لأيت أمهاوش واختلفوا حول القضية التالية : هل كان لأيت سيدي علي أمهاوش زاوية مستقلة عن الطرق الأخرى أم أنها كانت تتقرب إلى الزوايا الأخرى فقط؟

فجنيين دروان J . Drouin تنفي وجود زاوية بمعنى الكلمة لأيت أمهاوش إذ تقول لم تكن لأيت أمهاوش زاوية بمعنى الكلمة وإنما كانوا يتوفرون على مراكز دينية في ملتقى طرقات الرحل بين الجبل والسهل[61].

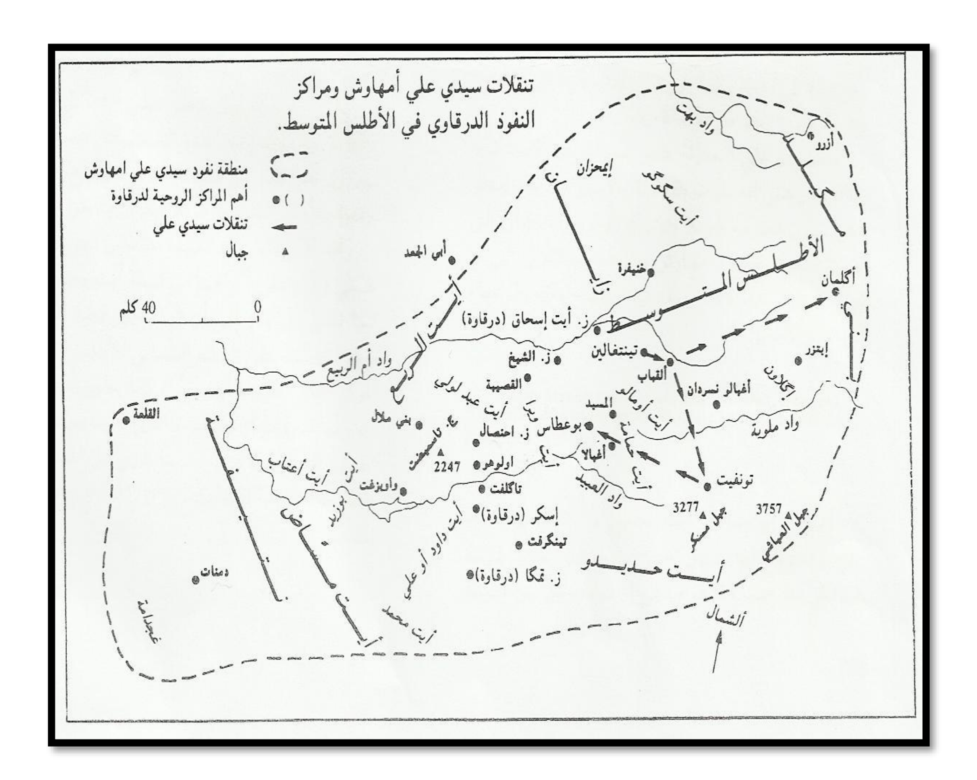
أما ميشو بيلير Michaux Bellaire فيؤكد على وجود زواية لأيت أمهاوش، وهذا يتضح من كلامه عن الطريقة الحنصالية، فيقول : «الطريقة الحنصالية ترتبط بواسطة عدد من الشيوخ بالناصريين بتامكروت، والزاوية الدلائية كان لها نفس الأصل وكذلك الشأن لزاوية أخرى وهي الزاوية البربرية بأغبالة – أيت حمامة – خلال القرن الثامن عشر من طرف أبي بكر أمهاوش»[62].

ونجد كذلك نفس الفكرة عندما تحدث Bellaire عن الزوايا التي لها علاقة بالزاوية الدلائية فيقول : «الزاوية الثالثة التي تصل بالزاوية الدلائية هي زاوية أيت أمهاوش بأغبالة . أيت حمامة».

ويمكن أن يستنتج من هذين الرأيين أن إمهواش كانوا يتوفرون على زاوية في أول عهدهم، لكنهم وبمعارضتهم للسلطة المركزية إضافة إلى المعارك التي خاضوها، سواء مع القبائل المجاورة، أو مع المخزن، إضافة إلى عدم إستقرارهم لم تبق لهم سوى مراكز دينية وهي التي تحدثت عنها جنيين دروان، فوجود مراكز متعددة لأيت أمهاوش في كل من أيت حمامة لقباب لندة وبومية يؤكد على قوة نفوذهم، زيادة

على العمل الاجتماعي الذي كانوا يؤدونه لسكان هذه المناطق سواء على المستوى الديني أو على مستوى الزعامة السياسية.

تنقلات سيدي علي أومهاوش ومراكز النفوذ الدرقاوي في الأطلس المتوسط[63].



المبحث الثاني : فروع الزاوية.

يتحكم أيت سيدي علي أمهاوش في قبيلة أيت حمامة أوعلي وتعد زواياهم كالأتي:

- **بوطاس** : قرب تلت نواعرب، بين أسيف نورين وملوية، حيث يوجد قصر سيدي علي أمهاوش ومن بعده ابنه البكر سيدي المكي، وهي تجمع من مائة من البيوت المنتسبة لأيت حمي[64] وأربعمائة نوالة مسكونة من طرف الإخوان الدرقاويين، حيث نجد فيها أفراد من أيت الربع، أيت عتاب، بني عياض وبني موسى. وتميزوا بحملهم للعمامة الخضراء والسبحة، وكان لهم وجود روحيكلي لكنهم فقراء يقتاتون من صدقات الزاوية[65].
- **تعدلونت** : مركز مهم غير بعيد عن من اسيف نورين أي (واد العبيد) في سافلة سيدي يحيي أو يوسف، وكان في تاعدلونت قبر سيدي علي[66] عهد بحراسته لابنه سيدي محمد المرتضى. مائة من المنازل منتمية لأهل تاعدلونت، وهم غرباء لدى أيت حمامة أوعلي ومحميون بنظام الدبيحة.
- **تلة نوعراب** : تضم خمسة قصور وبعض الأشجار المنتمية لأملاك سيدي الشيخ عند قدم تيزي ن إغيل على الضفة اليسرى لواد العبيد وهي بلاد تنتمي لسيدي يحيي ويوسف شرفاء المرابطين.

خاتمة :

من خلال ما سبق، يتبين جليا أن زاوية أيت سيدي أمهاوش، كانت من بين أقوى الحركات السياسية بالمغرب ما بين القرنين الثامن عشر والعشرين، وخاصة في المجالات التادلية، فإذا كانت الزاوية الدلائية مارست سلطتها في فترة شبه غياب للدولة المركزية، فإن الحركة الأمهاوشية مارست نفوذها وسطوتها في عز وجود الدولة وقوتها، من هنا يتبين مدى قوة حضور الأساس القبلي والإثني في تشكيل مثل هذه الكيانات، وفي الدور الحاسم الذي لعبته السلطة الروحية لرواد هذه الحركة، وكذا الدور الحاسم الذي شكله مجال أيت سخمان وإشقيرن في اكتساب هذه الحركة القوة والأهمية.

كانت هذه قراءة سريعة حول تاريخ نشأة وتأسيس زاوية أيت سيدي علي أمهاوش، هذا التاريخ الذي لا نكاد نعرف عنه شيئا سوى ما جادت به بعض المصادر القليلة، وم نقلته الرواية الشفهية، رغم تاريخ الزاوية العريق الذي يلفه الغموض والنسيان والإهمال.

الهوامش :

[1] السيدغلاب وبشرى الجوهري، **الجغرافية التاريخية**، القاهرة – الطبعة الأولى، 1968، ص 12.

[2] Jeannine Drouin ; **Un cycle orale, hagiographique dans le Moyen Atlas Marocain**, Paris 1948, Ed, Sorbonne, P. 10.

[3] يحد قبيلة إشقيرن من جهة الشمال؛ قبائل زيان ومن الشرق قبائل بني مكليد وأيت سيدي يحي وأيوسف، ومن الغرب قبائل أيت سري، وأيت سخمان جنوبا. وتتفرع إتحادية إشقيرن بدورها إلى ثلاثة قبائل وهي :

– أيت إمزاتن – أيت بويعقوب أوعسى – أيت عمر أوعسى. و للمزيد من التوسع حول هذه المسألة راجع :

– العربي كنينح ، مادة "إشقيرن"، **معلمة المغرب الجزء الثاني**، ص 470.

[4] Henri terrasse ; **Histoire du Maroc au moyan atlas**,Paris 1989. p. 456.

[5] الملكي المالكي بن الجيلالي؛ **ثورة القبائل ضد الإحتلال**، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الجزء الأول،2014، ص 325.

[6] الملكي المالكي، مرجع سابق، ص 148.

[7] Jeannine Drouin ; op. cit. P. 11.

[8] أحمد بن خالد الناصري ، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** ، الجزء الثامن، تحقيق جعفر الناصري و محمد الناصري ، دار الكتاب الدار البيضاء ، 1956 ، ص . 138.

[9] المالكي الملكي ، "مقاومة أيت سخمان للغزو الفرنسي بجنوب الأطلس المتوسط من 1916-1930"، **مجلة تاريخ المغرب، العدد**1994،**5**. ص 44.

[10] Peyronnet Raymond ; **Tadla pays zaÏan Moyan Atlas**, imprimerie Algérienne 1923.p. 111.

[11] الملكي المالكي بن الجيلالي؛ مرجع سابق، ص 352.

[12] محمد ضريف؛ **مؤسسات الزوايا بالمغرب**، منشورة المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى، 1992، ص 96.

[13] نفسه، ص 97.

[14] George Spillman, **Esquisse d'histoire Religieuse du Maroc** , Confréries et Zaouïas , Imprimerie Omnia , Première édition 2011 , Rabat , p. 142 .

[15] Saïd Guennoun ; **la Montagne Berbères les Ait Oumalou et le Pays Zaian** , Edition omnia rabat 1933, p.177.

[16] Jeannine Drouin ; op. cit. P. 54.

[17] George Spillman; op. cit. , p. 142.

[18] Id.,**Ibid** . , p. 144.

[19] أحمد بن خالد الناصري ، مصدر سابق، ص . 138.

[20] محمد ضريف ، **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب** ، **محاولة في التركيب** ، إفريقيا الشرق الدر البيضاء 1988 ، ص . 109.

[21] الخليفتي محمد بن عبد الله، **الذرة الجليلة في مناقب الخليفة**، دراسة وتحقيق: أحمد عمالك، رسالة مرقونة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الأدب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1988.ص 177.

[22] للمزيد من التوسع أكثر بخصوص هذه النقطة، راجع الاستقصاء، الجزء الثامن، ص 138.

[23] George Spillman ; op. cit. , p. 335

, p. 178 . ; op. cit. SaÏd Guennoun[24]

; op. cit. , p. 55. Jeannine Drouin[25]

Id. ;**Ibid** . ; p. 56.[26]

27 محمد الخليفتي ، مصدر سابق، ص ص 367-368.

; op. cit. , p. George Spillman[28]

30 أيت أمالو من برابرة فازاز وهم بطن من بطون صنهاجة يشتمل على أفخاذ كثيرة مثل : زيان وبني مكليد واشقيرن وأيت سخمان وأيت سري، وغيرهم أمم لايحصيها إلا خلقهم، فقد عمروا جبال فازاز، وملأوا قناتها وتحصنوا بأوعارها منذ تملك البربر للمغرب قبل الإسلام بأعمار طويلة ... للمزيد أكثر أنظر في هذا الصدد ، أحمد بن خالد أبو العباس الناصري : الإستقصاء، الجزء 8، ص 199.

; op. cit. , p. 178. SaÏd Guennoun[31]

32 محمد ضريف ، مرجع سابق ، ص 105 .

33 أحمد بن خالد أبو العباس الناصري ، مصدر سابق، الجزء الثامن، ص 138 .

34 محمد المنصور ، مادة "أمهاوش أبوبكر"، **معلمة المغرب الجزء الثاني**، الجمعية المغربية للتأليف و الترجمة والنشر، مطابع سلا 1992، ص 790.

35 محمد ضريف ، مرجع سابق ، ص 105 .

36 محمد المنصور ، مرجع سابق، ص 790.

37 نفسه، ص 790.

p-p. 57-58. op. cit. , Jeannine Drouin ;[38]

[39] Reynier François ; **Taougrat ou les berbères racoutés par eux-mêmes**. Libr… orient.. p. Genthner. Paris, 1930.pp.55,56.

40 محمد ضريف ، مرجع سابق ، ص 106 .

41 محمد المنصور ، مرجع سابق، ص 790.

42 الملكي المالكي ، مرجع سابق ، ص 791.

43 نفسه، ص 792.

44 Le Marquis deSegonzac ; **Au cœur de L'Atlas** : **Mission au Maroc** (**1904–1905**), Paris Emile Larose Libraire – Editeur. Paris .561910. p.

45 George Spillman ; op. cit. , p. 141.

46 الملكي المالكي ، أمهاوش...، مرجع سابق، ص 792.

47 نفسه، ص 792.

49 George Spillman ; op. cit. , p. 159.

50 أحمد المنصوري ، مرجع سابق، ص 252.

51 Le Capitaine Dubarry dossier de passage de consignes concernant L'annexe des Affaires indigènes et de Renseignements D'arhbala. 1951.p-p. 8.

52 يعتبر محمد بن ناصر، المؤسس الروحي للطريقة الناصرية التي أصبحت أهم طريقة شاذلية خارج الطرق المؤطرة من طرف الشرفاء.

53 **رواية شفوية** ، أجريت مع سيدي علي رزقي حوالي 60 سنة الساكن بأغبالة، تاريخ إجراء المقابلة. 28/02/2013.

54 محمد المنصور؛ **المغرب قبل الإستعمار المجتمع والدولة والدين 1792–1822**، ترجمه عن الإنجلزية محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2006، ص 269.

55 الضعيف الرباطي محمد بن عبد السلام، **تاريخ الدولة السعيدة**، تحقيق وتعليق: أحمد العماري، نشر دار المأثورات، الطبعة الأولى،1986. ص ص 194 – 195.

56 محمد المنصور؛ مرجع سابق، ص 269.

57 George Spillman; , op. cit. p. 213.

58 محمد المنصور؛ مرجع سابق، ص 269.

59 أحمد بن خالد الناصري ، مصدر سابق، ص 213.

60 محمد (ضريف) ، مرجع سابق، 73

61 **رواية شفوية** ، أجريت مع بابا علا حوالي 78 سنة مقدم زاوية سيدي علي امهاوش بتعريشت، تاريخ إجراء المقابلة. 25/02/2013.

62 George Spillman; , op. cit. p. 155.

63 الملكي المالكي، أمهاوش...، مرجع سابق، ص 791.

64 Jeannine Drouin ; , op. cit. p. 151.

65 Michaux Bellaire chef de, **Les confréries releveues au Maroc** ; la section sociologique de la direction des affaire Indigence et du service des renseignement 1923, p. 65.

66 SaÏd Guennoun ; , op. cit. p. 177.

تأثيرات الشيخ البشير الإبراهيمي في شخصية وكتابات الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري

أ.سمير بن سعدي
samirzemmoura@hotmail.com
جامعة أكلي محند أولحاج " البويرة

تاريخ الاستلام: 30 /2020/10 تاريخ القبول: 2021/04/01

الملخص:

نحاول في هذا البحث تسليط الضوء على علم من أعلام الجزائر في القرن العشرين ، علم ساهم بكتاباته وتحقيقاته وبحوثه في شتى أنواع المعرفة الإنسانية وفي العلوم الشرعية ، الأدب ، السياسة ، الدين ، التاريخ ، ترك خلالها رصيد كبير في التحقيق والتأليف ، حيث خلف الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري الجزائري أكثر من ستين مؤلف منها المترجمة ومنها المحققة ، وخلال هذه الحياة الحافلة بالتأليف تأثر الدكتور محمد من عبد الكريم بالعديد من العلماء والأعلام الذين كان لهم وزن وقيمة في الحياة العلمية بالجزائر والعالم الإسلامي ومن بينهم العلامة القدير الإمام الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

الكلمات المفتاحية :

محمد البشير الإبراهيمي ، محمد بن عبد الكريم الجزائري ، زمورة ، أولاد ابراهم ، نفح الطيب .

Abstract :

In this search we try to spotlight on the one of profess of Algeria , in the 20th Century, this great man was Contributed by his writing and investigating and his search in such kind of humanity knowledge and Islamic science , literature , Politics and history all of this , also , he left behind its search a huge language in investigating and authoring , that let the doctor Mohamad ben Abdelkarim aldjazairi azammouri left more than sixty book authored between investigated and translated , and during In this successful life of printing and writing , doctor Mohamad ben Abdelkarim affection to many scholars and profess for their weight

and of scientific life in Algeria and Islamic world ; between him Imam chikh Mohammed El Bachir El Ibrahimi.

key words :
Mohammed El Bachir El Ibrahimi , Mohammed ben Abdul Karim al-Zemouri, Zamora, Aouled Brahem , Nafh al-Tayeb.

بما أن هذه الدراسة تختص بدراسة شخصيتين وتأثير إحداها على الأخرى فنحن ملزمون بتقديم تعريف للشخصيتين حتى تتكون صورة عامة ومجملة عنهما ، فإن كانت الشخصية الأولى قد نالت حظا كبيرا من الدراسة فإن الشخصية الثانية لم يكن لها سوى مبادرات ومحاولات قليلة تُعد على أصابع اليد ، ومن خلال هذه الدراسة ماهي مجالات التي تأثر بها محمد بن عبد الكريم ؟ .

أولا : لمحة موجزة عن الشيخ البشري الإبراهيمي : إن الشيخ البشير الإبراهيمي أشهر من نار على علم ، حيث كُتبت عنه مئات المقالات ، ومئات الدراسات ، بمختلف أنواعها والدرجة المقدمة لنيلها ، في الأدب والفلسفة والتاريخ والشريعة وعلم النفس وعلوم التربية ، والعلوم السياسية وغيرها ، وفي الدكتوراه والماجستير[(1)] ، ولهذا فإننا نجد أنفسنا في حرج أننا نغطي مجريات كل الأحداث في حياته ، ولذلك فإننا نستسمح القراء في عدم التوسع في سيرة حياته ، وسنفرد مجموعة من الدراسات والمقالات التي تخصصت بهذه الشخصية الفذة الفريدة من نوعها [(2)] أما أفضل ما ينقل عن سيرته ما كتبه عن نفسه ؛ حيث جاء في آثاره في الجزء الخامس يتحدث عن نفسه فيقول **من أنا ؟** .

" **محمد البشير بن محمد السعدي بن عمر بن محمد السعدي بن عبد الله بن عمر الإبراهيمي نسبة إلى قبيلة عربية ذات أفخاذ وبطون تعرف بـ " أولاد ابراهم " ، وهي إحدى قبائل سبع متجاورة في سفوح الأطلس الأكبر الشمالية المتصلة بقمم جبال الأوراس من الجهة الغربية ، وكل ذلك واقع في مقاطعة قسنطينة من القطر الجزائري ...** " [(3)] يتحدث الشيخ البشير الإبراهيمي عن مولده فيقول : " ... **ولدت عند طلوع**

الشمس من يوم الخميس الرابع عشر من شوال عام 1306هجرية الموافق للثالث عشر جوان 1889 ميلادية .." (4) .

أما عن نشأته وتعلمه فيقول : " نشأت على ما نشأ عليه أبناء البيوتات العلمية الريفية من طرائق الحياة ، وهي تقوم دائما علي البساطة في المعيشة والطهارة في السلوك والمتانة في الأخلاق والاعتدال في الصحة البدنية ... فلما بلغت التاسعة أصيبت رجلي اليسرى بمرض ، وكان للإهمال والبعد عن التطبيب المنظم أثر كبير في إصابتي بعاهة العرج في رجلي ، وقد أنساني ألمها والحزن عليها ما كنت منكبا عليه من التهام كتب كاملة بالحفظ ، فكان لي بذلك أعظم سلوى عن تلك العاهة ، وفي ما عدا تلك العاهة فأنا مدين لتربيتي الريفية في كل ما أتمتع به الآن من قوى بدنية وفكرة وخلقية ..." (5) .

".. قام على تربيتي وتعليمي من يوم درجت عمي شقيق والدي الأصغر الشيخ محمد المكي الإبراهيمي عالم إقليمنا المعروف بوطن " ريغة " وفريد عصره في إتقان علوم اللسان ... أسرتنا التي توارثت العلم من خمسة قرون مضت في ما هو معروف ..." (6)

أما عن تعليمه فقول : " ... لم أفارق في تعلمي بيت أسرتي ، فهي مدرستي التي تعلمت فيها وعلمت أخذني عمي بالتربية والتعليم منذ أكملت السنة الثالثة ...حفظت القرآن حفظا متقنا في آخر الثامنة من عمري ، وحفظت معه ألفية ابن مالك وتلخيص المفتاح ، وما بلغت العاشرة حتى كنت أحفظ عدة متون علمية مطولة ، وما بلغت الرابعة عشر حتى كنت أحفظ ألفيتي العراقي في الأثر والسير ، ونظم الدول لابن الخطيب و معظم رسائله المجموعة في كتابه ريحانة الكتاب ... وحفظت كثيرا من كتب اللغة كاملة كالإصلاح والفصيح ، ومن كتب الأدب كالكامل والبيان وأدب الكاتب ، ولقد حفظت وأنا في تلك السن أسماء الرجال الذين ترجم لهم نفح الطيب وأخبارهم وكثيرا من أشعارهم ... وكنت أحفظ عشرات الأبيات من سماع واحد ..." (7) .

انتقاله إلى الشرق : رحل من الجزائر إلى الحجاز سنة 1911 وعمره إحدى وعشرون سنة ملتحقا بوالده الذي اتخذ المدينة قرارا له ، حيث مر بالقاهرة وأقام بها ثلاثة أشهر طاف خلالها بحلق الدروس في الأزهر ، حيث زار العديد من الأعلام المشهورين بمصر أمثال شوقي وحافظ إبراهيم ، والشيخ رشيد رضا وبعدها انتقل إلى المدينة ملتحقا بوالده حيث عكف على القراءة والإقراء ، وكان يلقي الدروس متطوعا ، ويتلقى عدة دروس في التفسير والحديث ، وفي النصف الأخير من سنة 1916 كان هو ووالده من بين المرحلين من المدينة إلى الشام ، حيث اتصل به جمال باشا لأجل خدمة سياسته بقلمه ولسانه ، لكنه اعتذر ، ثم أصبح أستاذا للآداب العربية وتاريخ اللغة وأطوارها وفلسفتها بالمدرسة السلطانية الأولى [(8)] .

رجوعه إلى الجزائر : عاد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي إلى الجزائر 1920 ، حيث كان محل مراقبة من طرف إدارة الاحتلال الفرنسي ، وتعرض لعديد المضايقات إلى أن قام عامل تلمسان باعتقاله يوم 12 أفريل 1940 ، مباشرة بعد وصول أمر اعتقال من طرف الوالي العام ، وقد فضل الإبراهيمي حياة المنفى على أن يكون أداة دعائية ، ولما أصبح منصب رئيس الجمعية شاغرا حاولت الإدارة الفرنسية التأثير على أعضاء المجلس الإداري للجمعية ، حتى لا يتم اختيار الإبراهيمي رئيسا لها [(9)] .

قام الشيخ الإبراهيمي برحلة أخرى إلى الشرق وكان ذلك في 7 مارس 1952 حيث أقام أسبوعا في القاهرة ، ثم قصد باكستان أقام بها حوالي ثلاثة أشهر ، ثم بعد ذلك قصد العراق حوالي ثلاثة ، ثم قصد الحجز للحج في نفس السنة ، وبعدها رجع إلى القاهرة في 24 أكتوبر ، وكان في كل بلد يقصده يلقي العشرات من المحاضرات [(10)] .

توفي الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ، ظهر يوم الخميس التاسع عشر ماي 1965 ، عن عمر ناهز السادسة والسبعين عاما ، بمنزله بحي حيدرة بالجزائر العاصمة ، ودفن في اليوم الموالي بمقبرة سيدي امحمد يوم الجمعة [(11)].

ثانيا : لمحة موجزة عن الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري [الزموري] [(12)] :

محمد بن عبد الكريم الزموري الجزائري ، من مواليد 25 أفريل 1924م ببرج بوعريريج ، نشأ وترعرع في أحضان بلدة أجداده بزمورة المشهورة بكثرة المساجد ووفرة دور العلم ، توفيت أمه وهو رضيع، ثم توفي والده وهو لم يتجاوز السادسة من العمر.

تربى يتيما في أحضان بلدة أجداده منطقة " زمورة" ، حيث بدأ دراسته الأولى في مسجد ابن فرج أين حفظ ربع القرآن على يد الشيخ العربي كشاط وابنه الشيخ محمد كشاط.

بدأ دراسة العلوم بمسجد أبي حيدوس على يد الشيخ علي بوبكر ، أخذ عنه العقيدة بمتن الجوهرة ، والنحو بمتن الأجرومية ، من زملائه في الدراسة إبراهيم دالي محمد ، الخضير بن عيسى ، محمد كشاط .

ليتتلمذ بعد ذلك على العلامة الجليل عمر أبو حفص الزموري ، وقد أبصر الشيخ في تلميذه النبوغ والذكاء فاصطفاه وقربه، ، كما تتلمذ على يد الشيخ عبد القادر بن داود ، درس عنه علوم البلاغة والسيرة والتفسير ، وقد عرف منذ صباه بذلاقة لسانه وفصاحة بيانه وقوته في المجادلة والحجاج .

وقد اضطرته الحاجة إلى مغادرة حلقات الدرس في حداثة عمره ، وانصرف إلى الحياة العملية بسبب الفقر والحاجة ، حيث اتجه إلى العمل من أجل كسب القوت ، حيث التجأ إلى امتهان مختلف الحرف المتاحة لمثله أنداك ، فامتهن التجارة ، وصباغة الصوف والإتجار فيها ، ثم بعد ذلك تدريس الصبيان ، قبل أن يتزوج زيجته الأولى بإحدى الكريمات من أعيان بلدته في مرحلة الشباب ، ومع استلامه لمقاليد المسؤولية العائلية زادت الصعوبات ، ولاحت في الأفق رغبته الشديدة في الهجرة ، وكانت هذه المرة بغية تحقيق حلمه القديم وهو السفر في رحلة علمية إلى الزيتونة أو القرويين أو للأزهر الشريف.

حيث سافر في حدود سنة 1952م إلى تونس لإكمال دراسته بمعهد "منزلة ميم" وهو أحد فروع جامع الزيتونة ، حيث مكث هناك حوالي سنة ، ودرس على يد العديد من الشيوخ على غرار كل من الشيخ محمد العابد، والشيخ قريسة، والشيخ الفاضل بن عاشور .

ومع أن إقامته لم تدم طويلا إلا أنه قد ألم بعلوم المعهد الصادقي من أطرافها في فترة وجيزة ، وكان يعزي سبب هذا الفتح إلى رؤيته المباركة التي رأى فيها الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام يعطيه قضيبا من نور ، فأصبحت هذه الرؤيا عبارة عن فأل خير وبركة لازمته طيلة حياته ، وكانت عودته من تونس تمثل هذه الرحلة مرحلة الثانية وهي مرحلة حاسمة وهامة حيث أظهر نضجه الفكري وتعلقه بالعلم ، ومطالعة كتب الفقه والأدب والتاريخ ، وحرص فيها على التواصل مع العلماء مجالسة المرجعيات في الدين وفي الثقافة والتراث ، تنقل في أماكن عديدة ودرس علوما شتى، ومنها إلى زمورة مواصلا رحلته الدراسية، فدرس بها ابن عاشر في الفقه والقطر في النحو، ثم توجه إلى مدرسة "التوفيق " في "السيدة الأفريقية " ، حيث درس بها مدة عامين.

في سنة 1956م توجه إلى فرنسا وبالتحديد إلى مدينة ليون ، وبعد 3 سنوات وبالتحديد في 11 فيفري 1959م ، اقتحمت الشرطة الفرنسية حجرته في الفندق الذي يقيم فيه ، تعرض أثناء ذلك لشتى أنوع القهر والضرب ، وتمت مصادرة الكتب والوثائق التي كانت بالحجرة ، حيث قام رئيس الشرطة بفرز تلك الكتب وتمييز مخطوطها ، وكان من بينها كتابان من تأليفه ، أحدهما بعنوان : **دمعة الجزائر** يحتوي على أشعار وطنية أنشدها ما بين سنتي 1952-1959م ، وما تبقى من الكتاب يحتوي على روايات وتمثيليات قد مثل جلها أيام كان مدرّسا بالجزائر ، وثانيهما بعنوان : الإلهامات الربانية إلى معنى الأجرومية ، وهو شرح لمقدمة ابن أجروم انتهج فيه محمد بن عبد الكريم سبيل التصوف من حيث التفسير الباطني لمدلول الألفاظ الوضعية ، فقد أحرقت الشرطة هذين الكتابين في مركز لافيلات " **La Villette**"بعد استنطاقه ، وطال الإحراق وثائق كثيرة منها قصيدة رثى بها الشيخ عبد القادر بن داود الزموري المتوفى يوم16 أكتوبر 1954م] حيث يقول في ديوانه عن هذه الكتب :

16أَيَحْرِقُ الاِسْتِعْمَارُ كُتُبِي مَكِيدَةً وَمَا دُمْتُ قَيْدَ الْعَيْشِ فِكْرِي مُلاَزِمِي

17وَمَا دُمْتُ رَهْنَ الْعُمْرِ أَكْتُبُ غَيْرَهَا وَإِنْ كَانَتْ الْأُخْرَى فَرَبِّي رَاحِمِي

زُج بـ محمد بن عبد الكريم في السجن مدة أربعة أشهر تعرض خلالها لأشد أنواع التعذيب صور حاله في السجن بقصيدة شعرية 20 بيتا .

من شدة التعذيب الذي تعرض له نقل إلى مستشفى السجن وقضى به ثمانية عشر شهرا بعدما اشتد به المرض فكتب رسالة إلى وزير الداخلية الفرنسي آنذاك الذي أطلق سراحه(13).

في 23 سبتمبر 1963م استقل الطائرة من مطار "**أورلي**" عائدا للجزائر ، حيث حطت الطائرة بمطار الدار البيضاء بالجزائر العاصمة ، وفي اليوم التالي قصد بلدته زمورة ، وما أن وصل إلى البلدة وإقامته مع أبناءه وزوجته ، حتى بدأ في البحث عن عمل ، بعد رجوعه إلى الوطن كتب عدة قصائد شعرية من بينها : " **فأنت أبو الثوار فيك المثال** ، 15 بيتا) " **حماك الله يا وطني بشعب** ... 20 بيتا (سنة 1963م) .

انخرط في سلك التعليم الرسمي وتحديدا يوم 15 . 10 . 1963م ، أما التعليم الحر فبدأه سنة 1948م، حاز على شهادة الكفاءة للتعليم الثانوي سنة 1965م ، وبمقتضاها ارتقى إلى رتبة أستاذ مجاز مرسم في التعليم الثانوي ، وقد قضى به مدة طويلة ،درّس في مدرسة أميرا ببلكور، وفي مدرسة أشبال الثورة بالقليعة (مدة أربعة أيام) ،وفي ثانوية النخيل بوهران مدة عامين (1965، 1966)، وفي سنة 1967م أسند له منصب في مصلحة الوثائق الوطنية بدار الولاية ، وفي شهر أكتوبر من سنة 1968م توجه إلى تركيا من أجل تحضير دبلوم في علم الوثائق وفن المكتبات ، حيث طاف على مكتبات اسطنبول وقد قدم لمحة موجزة عن المكتبات المتواجدة هناك وعددها ، ثم أهم المكتبات التي زارها وعمل على جرد المخطوطات المتواجدة بها : فيقول في مقدمة كتابه : " ... **وجملة المكتبات المركزية الموجودة الآن باسطنبول احدى عشر مكتبة وهي مكتبة جامعة اسطنبول ، مكتبة توب كابي سراي ، مكتبة كابرلو ، مكتبة البلدية ، مكتبة ملت ، مكتبة مراد مولا ، مكتبة راغب باشا ، مكتبة نور عثمان ، مكتبة باي يزيد ، مكتبة**

السليمانية ، ومكتبة سليم آغا (بإسطنبول الشرقية ، وقد طبعت هذه الدراسة في كتاب بعنوان كتابه "مخطوطات جزائرية بمكتبات اسطنبول (تركيا) [14] ، تحصل على شهادة الدراسات العليا في التاريخ الحديث في أواخر الستينات ، التي كان موضوع رسالتها تحقيق مخطوط "**التحفة المرضية في الدولة البكداشية**"، حيث أشرف على الرسالة الدكتور مولاي بلحميسي ، ويظهر من خلال توطئته أنه انتهى من تحرير الرسالة : يوم 11 شعبان 1389هـ الموافق لـ 23 أكتوبر 1969م ، نال خلالها درجة جيد بعد المناقشة وكان تاريخ مناقشته للرسالة يوم 19 ديسمبر 1969[15] .

فبعدما عاد من تركيا سنة 1969م، وجد منصبه بمصلحة الوثائق الوطنية الموجودة بدار الولاية قد شغله شخص آخر، وبعد شكاوى عديدة رفعها إلى المسؤولين وانتظار دام ثمانية أشهر وصلته رسالة من لدن وزير التربية الوطنية تحتوي على تعيينه في قسم المخطوطات بالمكتبة الوطنية، والتحق به رابح بونار وجلول البدوي ، وكان أول عمل قاموا به إعداد فهرست لجميع المخطوطات الموجودة بالمكتبة الوطنية، وفي التاسع من شهر مارس 1970م عزل من منصبه وأخرج بطريقة تعسفية ، لم تثن هذه الهزات والعواصف من عزيمته وباشر تحضيره لشهادة الدكتوراه التي تمحورت حول "**المقري وكتابه نفح الطيب.**"

كما درّس في مدرسة خروبة للبنات سنة 1976م. ، والثانوية التقنية بحي العناصر وفي هذه الفترة نظم عديد القصائد من بينها : (**لغة الضاد خذي العهد منا .... ، ولما استقل القطر كلت مواهبي ، أضعت علما، هذي اشتراكية والمحتوى كية ، !! ، تعاليت يا كتاب عن نقد ناقد**) أما فيما يخص حادثة انتقاله للثانوية التقنية بالعناصر بعد الحادثة التي وقعت له مع مديرة ثانوية حسيبة بن بوعلي ، فبعد أحداث سبقت وأحداث لحقت أضرت بالدكتور محمد بن عبد الكريم ما جعله يترك التعليم ويشتغل أمينا لمكتبة ثانوية العناصر منذ سنة 1975 حيث نلحظ ذلك من خلال ما خلفه في ديوانه كشف الستار حينما نظم قصيدة بعد سنة فقط عنونها بـ "كفاني من التعليم "كان مطلعها :

كَفَانِي مِنَ التَّعْلِيمِ .....

1أَيَا مِهْنَةَ التَّعْلِيمِ إِنَّكِ طَالِقُ وَإِنِّي لِحُسْنِ الحَظِّ قَلْبِي مُفَارِقُ (16) .

كان يفترض بعد حصوله على الدكتوراه أن يلتحق بالجامعة، وسعى لتحقيق هذه الأمنية بمراسلة الجهات المختصة ولكن دون نتيجة وحتى الشفعاء الذين توسط بهم عادوا بخفي حنين.

بقي ابن عبد الكريم مرتبطا بالتعليم الثانوي إلى أن وقعت له واقعة بالثانوية التقنية بحي العناصر بالعاصمة سنة 1977م،سببت له متاعب صحية واضطرابات نفسية، فالمدير منعه من توقيع محضر التنصيب دون تقديم المبررات القانونية، يقول الأستاذ:" وقد سبب لي هذا التصرف المشؤوم انهيارا في أعصابي وتدهورا في صحتي فعرضت نفسي على طبيب اختصاصي في الأمراض العقلية " يونس بوشاك" فأعطاني دواء وكتب لي شهادة طبية مضمونها أن حالتي الصحية تستوجب لزوم راحة مدتها لا تقل عن ستة أشهر متوالية..." .

وقد سافر إلى المغرب وهناك " **.. عرض عليه وزير التربية والتعليم أن يشغل منصب أستاذ في الأدب العربي بجامعة محمد الخامس ولكن جرت الرياح بما لا تشتهيه السفن، فلم يستقر بالمغرب وهو الذي كان يرغب في ذلك حتى يكون على مقربة من نفائس المخطوطات التي تزخر بها المكتبات الخاصة والعامة ...".**

وفي مارس 1978م توجه إلى ليبيا للمحاسبة في كتابيه "**بدائع السلك**" و "**الغنية**"، وقد نظم أبيات يصف ما حدث له بخصوص بتر بعض النصوص من الكتابين فيقول :

وَقَفْتُ مُخْتَارًا ..... !!

1قَلَّبْتُ كَفِّي ثُمَّ صَاتَتْ زُفْرَتِي لَمَّا صُدِمْتُ بِبَتْرِ أَسْمَى فِكْرَتِي (17) .

عُرض عليه منصب داعية بفرنسا، من قبل جمعية الدعوة الإسلامية الليبية ، فاستجاب للعرض وانتقل إلى باريس ليستمر نشاطه الدعوي إحدى وثلاثين سنة زار خلالها العديد من الدول الأوربية والإفريقية.

أمام تلك الصعوبات والمثبطات وبعدما عرض عليه ذلك المنصب قرر الدكتور محمد بن عبد الكريم الهجرة من وطنه الذي لم يستصغ مفارقته وبيَّن شدة تعلقه بأهله وبوطنه حيث صور حالة فراقه بقصيدة بين فيها ما عاناه كما وعد بالرجوع للوطن ليسقي النشء الذي طالما كان يأنس في الحرص على ..... هذه الرسالة الشريفة فيقول في قصيدته ما يلي :

تَمَنَّيْتُ أَنْ أَبْقَى لِأَهْلِي مُعَاشِرًا ...

1وَدَاعًا وَدَاعًا يَا بِلاَدَ الجَزَائِرِ   وَيَا مَنْ بِهَا قَلْبِي وَكُلُّ شَوَاعِرِي [(18)] .

طيلة المدة التي عاشها في أوربا على رأس "جمعية الدعوة الإسلامية الليبية العالمية " ، شهد العديد من الأحداث السياسية وتأثر بها ، كأحداث حرب الخليج ، والعشرية السوداء بالجزائر وغيرها ، حيث كتب عديد المؤلفات خلال هذه الفترة في الدين وفي السياسة والشعر ؛ فدوَّن عن حرب الخليج عدة قصائد من بينها : (قصيدة **حرب الخليج رسمت رسم تفرقتنا** ، وقصيدة **هذا العراق له علي تزكية**) .

كما كتب في القضايا الدينية والفقهية والقضايا المصيرية للأمة ومن بين المؤلفات التي كتبها ما بين سنتي 1980 و2000 : **الدين الإسلامي عقيدة وشريعة ، لغة كل أمة روح ثقافتها ، تبديل الجنسية ردة وخيانة ، الحكم الشرعي لرؤية الهلال بالأبصار وإبطال نظرية الحساب الفلكي في الصوم والإفطار ،حكم الهجرة من خلال ثلاث رسائل جزائرية (تحقيق) ، رسالة الإمام مالك بن أنس إلى الخليفة هارون الرشيد** (تحقيق) .

وقد سبق هذا الإنتاج العلمي في فترة الستينات والسبعينات رصيد لا يستهان به أيضا في مجال التحقيق ،والتأليف خصوصا العشر سنوات الأولى من استرجاع الجزائر لسيادتها وتمثل هذا الرصيد في تحقيقه لـ : **التحفة المرضية في الدولة البكداشية لمحمد بن ميمون** (رسالة

ديبلوم الدراسات العليا في التاريخ الحديث) ، **إتحاف المنصفين والأدباء لحمدان بن عثمان خوجة ، السعي المحمود في نظام الجنود لمحمد بن العنابي ، رحلة الباي محمد الكبير لأحمد بن هطال ، الاكتراث في حقوق الإناث لمحمد بن خوجة الجزائري ، الغنية للقاضي عياض المغربي ، بهجة الناظر لعبد القادر المشرفي الجزائري، حكمة العارف بوجه ينفع لمسألة "ليس في الإمكان أبدع" لحمدان بن عثمان خوجة ، وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب لقدور بن ارويلة ، بدائع السلك في طبائع الملك لمحمد بن الأزرق الأندلسي ج1–2 ، مذكرات حمدان بن عثمان خوجة** (تعريب) ، **كتاب المرآة لحمدان بن عثمان خوجة** (تعريب).

بعد عودته إلى الجزائر استقر في مدينة سطيف "كتب خلالها قصائد حول السياسة " حول الحكام والساسة ، حول فلسطين) ومع طول غربته في فرنسا وتجواله بالدول الإفريقية داعيا مصلحا اشتاق لبلدة أجداده فأنشدها في قصيدة كتبها في 21 أفريل 1997م من ثلاثين بيتا بعنوان: **لم يبق في الذكرى سوى "زمورة"** ، صور فيها ما كانت عليه وفيما أصبحت فيه ، كان مطلعها :

1شَرَّقْتَ أَوْ غَرَّبْتَ فِي المَعْمُورَه لَمْ يَبْقَ فِي الذِّكْرَى سِوَى زَمُّورَهْ
2مَهْدُ الفَضِيلَةِ وَالوَفَاءِ نَزَاهَةً سَلْوَى قَنَاعَتِهَا بِهَا مَسْتُورَهْ

وما يبين هذا الاشتياق والحنين إلى الاستقرار خصوصا الرجوع إلى بلدة الآباء والأجداد مِن نظمه بعد قصيدة زمورة ، وهو ما نظمه بسوسة في تونس ، وكانت القصيدة بعنوان : **فأمسيت كـ " الحلزون " أحمل مسكني !!....** فكان مطلعها :

1مَتى يَا بِلادِي أَسْتَقِرُّ وَأَنْزِلُ وَأُلْقِي عَصَا التِّرْحَالِ لَا أَتَحَوَّلُ ؟
2أُعَلِّلُ بالتسويف نفسي ترجيا فرحت به أسلو ولا أتوصل

توفي الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم يوم الجمعة 9 نوفمبر 2012، عن عمر ناهز 88 سنة بمنزله المتواجد بحي المعبودة ، بمدينة سطيف إثر معاناته الطويلة مع مرض الربو،

الذي أقعده الفراش لعدة سنوات ، وشيعناه إلى مثواه الأخير في جمع غفير ، تقدم الصلاة عليه الشيخ لخضر حماش ، وأبّنه الدكتور ياسين بن عبيد[19] .

ثالثا : مواطن التأثير في شخصية الدكتور محمد بن عبد الكريم : رغم أنه لم يلازم الشيخ البشير الابراهيمي إلا أن زيارته المشهورة له قد تركت وقعا في مسيرته .

1- في مجال التحقيق : اشتهر محمد بن عبد الكريم في مجال التحقيق خلال العشر سنوات التي تلت استرجاع السيادة الوطنية ، فخلال ست سنوات حقق ما يربو عن عشر مخطوطات [20] ، وقد شهد له العديد من المؤرخين باقتداره في هذا المجال حيث يقول عنه الدكتور أبو القاسم سعد الله ما يلي : "...**والدكتور بن عبد الكريم ليس غريبا عن التحقيق ولا عن الثقافة الوطنية فهو بثقافته الواسعة وتجاربه في ميدان تحقيق المخطوطات خير مؤهل لنشر هذه الآثار العلمية ، فقد سبق له أن نشر عشر كتب قديمة خلال العشر سنوات الماضية وتوسع في معرفة ثقافة العهد العثماني بالخصوص أثناء نشره لآثار محمد بن ميمون ، وأحمد المقري وعبد القادر المشرفي** .. " [21] ونجد أن هذا الاهتمام قد تولد منذ سنة 1963 ، وتطور أكثر منذ زيارته للشيخ البشير الإبراهيمي ، فرغم أنه اهتم بالتحقيق قبل الاستقلال إلا أن هذا الاهتمام والحب قد ازداد ونما أكثر بعد تلك الزيارة المشهودة ، فحينما كان يقوم محمد بن عبد الكريم بإعداد دراسة حول المقري قصد الشيخ البشير الإبراهيمي ، وما يثبت ذلك ما جاء في كتاباته حيث نستند لكتابه المقري ، ومقدمة تحقيقه لمخطوط بدائع السلك .

يقول حول هذه الدراسة [المقري وكتابه نفح الطيب] : " **لقد خطر ببالي أن أكتب شيئا عن شخصية أحمد المقري منذ ثمانية أعوام تقريبا ، أي منذ أواخر ثلاث وستين وتسعمائة وألف للميلاد .**

وقد بدأت هذه الفكرة تنمو في ذهني شيئا فشيئا ، وتختمر في نفسي كلما ازددت اطلاعا على نتاج المقري ، واستفدت من مؤلفاته العلمية والأدبية ، وفي سنة ثمان وستين

وتسعمائة وألف للميلاد ، نضجت الفكرة وشاء القدر أن تتقمص في رسالة جامعية ، عنوانها " المقري وكتابه نفح الطيب " ، وأن يتم تسجيلها تحت جناح كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، بجامعة الجزائر ، وقد أراد القدر – أيضا – أن يتم تحرير هذه الرسالة تحت إشراف الدكتور محمد إحسان النص، الذي أذن بطبعها –كتابيا– أول ديسمبر ، سنة إحدى وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد ، ثم وضعت بصفة رسمية ، تحت تصرف عمادة كلية الآداب ، صباح يوم الجمعة في الثاني عشر من شهر جانفي ، سنة اثنتين وسبعين وتسعمائة وألف ، ونوقشت صباح يوم السبت فاتح جويلية ، في نفس السنة ... " (22) .

وفي هذا المجال يذكر الأستاذ عبد المجيد بن داود في إحدى مقالاته المنشورة في جريدة صوت الأحرار في خمس حلقات حيث جاء في الحلقة الرابعة من المقال :"... **على الرغم من كل المثبطات التي اعترضت مسيرة محمد بن عبد الكريم خلال مساره العلمي والتعليمي إلا أن المناقشة " مناقشة أطروحة الدكتوراه " جرت بكل نجاح ، ودعي لها أكابر العلماء كعبد الله شريط ، وعبد الواحد وافي والأهواني والنص وغيرهم فكان يوم المناقشة يوما تاريخيا بالجامعة ضاقت فيه قاعة "غزال " وغصت بحضور الطلبة والمثقفين والفضوليين حتى فاضت على شارع ديدوش مراد ، دامت فيها المواجهات بين الدكاترة الأفذاذ الممتحنين والشيخ محمد بن عبد الكريم خمس ساعات متتالية ، تميزت بالقصف التعجيزي المسترسل بالدهاء العلمي الموجه للشيخ محمد بن عبد الكريم ... خرج على اثر هذه المناقشة منتصرا ومحققا نجاحا باهرا بدرجة الشرف الأولى** (23) .

وفيما يخص اتصالات الدكتور محمد بن عبد الكريم بالشيخ البشير الإبراهيمي ، نجد أنه كان يطلب مشورة العلماء ولا أفضل من طلب النصح من عالم جليل مثل البشير الإبراهيمي حيث يقول : " **...جرت بيني وبين الشيخ البشير الإبراهيمي محادثة حول شخصية**

المقري، فأبدى الأستاذ الكبير رأيه في هذه الشخصية وإعجابه بعلومها الغزيرة وآدابها الرفيعة ... وكان ذلك يوم السبت 27 ديسمبر 1964 . " [24] .

وقد أشاد الدكتور محمد بن عبد الكريم كثيرا بهذه الزيارة حيث يقول في موضع آخر : " ... **لم يبخل عليّ بتوجيهاته العلمية وطرفاته الأدبية التي استفدت بها فيما بعد وكانت نبراسا لي في كتاباتي ...**" (25)

2- نصيحة البشير الإبراهيمي لمحمد بن عبد الكريم في الاستفادة من مخطوط بدائع السلك في طبائع الملك:

يقول الدكتور محمد بن عبد الكريم :" **أن الفضل في التحقيق والتأليف حول هذا المخطوط ، يعود للشيخ محمد البشير الإبراهيمي** " [26] ، ويقول في موضع آخر أنه قال له : " ... **إن هناك كتابا قد يغني عنها ؛ ولا سيما بالنسبة إلى الأساتذة والمدرسين ؛ بل هذا الكتاب – في نظري – أحسن منها بكثير لأنه يحتوي على تلخيصها [يقصد مقدمة ابن خلدون] وعلى أشياء كثيرة ، قد أغفلها ابن خلدون ، وكان من الواجب ألا تغفل . فاستفسرته عن عنوان الكتاب ، فقال رحمه الله إنه بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق الأندلسي ...**" [27] ، ويقول أيضا : " **عندما عدت من باريس في 1963م زرت الشيخ محمد البشير الإبراهيمي مع شخص يسمى الحواس بوسنة ، كنت خلالها أشتغل على رسالة دكتوراه (المقري [28] وكتابه نفح الطيب) ، وحينما سألته أرشدني إلى بدائع السلك وطبائع الملك الذي قرأه في المدينة المنورة ، فكتبته في مدونتي وبعدها اشتغلت عليه ، فقمت بزيارة العديد من المكتبات للبحث عن المخطوطة ، قصدت إسبانيا ، والمغرب ، وعدة مكتبات ، تحصلت خلالها على 05 نسخ ، فقمت بتحقيقه اشتغلت عليه مدة سنتين**"[29] .

وفي موضع أخر يقول : " **في أوائل يناير من سنة 1972 قمت بزيارة للمغرب الأقصى ، وأثناء زيارتي – هذه – عثرت على أربع نسخ من هذا الكتاب بـ المكتبة الملكية بالرباط**

فانتقيت من الجميع ما ارتأيت الاعتماد عليه في التحقيق وشرعت في العمل بمجرد عودتي إلى الجزائر ... "[30] .

3– في مجال الأدب : معروف أن محمد بن عبد الكريم قدم أطروحة الدكتوراه في الأدب ، ومن بين كتب وأعمال للشيخ البشير الإبراهيمي الموجودة في مكتبة محمد بن عبد الكريم كتاب بعنوان : **رواية الثلاثة**، رقم جرد الكتاب :716 ، رقم تصنيفه : م810.27 [31] ، و تجدر الإشارة أن كتب الدكتور محمد بن عبد الكريم تعرضت للضياع عن قصد وغير قصد ، فالبعض منها أعاره لبعض الأطراف ولم يتم إرجاعه ، والبعض منه تم أخذه بطريقة أو بأخرى ، وما بقي من كتبه يقارب 1500 كتاب في مختلف العلوم والفنون (التفسير ، الحديث ، الفقه وأصوله ، الأدب ، التاريخ ، القواميس والمعاجم وغيرها) [32] ويلاحظ أن الدكتور محمد بن عبد الكريم قد تأثر بشخصية الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ، فعلى الرغم من أنه التقى به قبل وفاته بعام ، إلا أن توجيهاته له أكيد أنها كانت لها وقع كبير في نفسية محمد بن عبد الكريم وسنلاحظ هذا التأثر فيما سنقدمه لاحقا في كتابته خصوصا في الشعر .

وقد صرح الدكتور محمد بن عبد الكريم بأنه التقى بالشيخ البشير الإبراهيمي ، ليفيده ببعض النصائح حول شخصية المقري ، وهي الشخصية التي تقدم بها لنيل شهادة دكتوراه في الأدب حيث يقول :" **...جرت بيني وبين الشيخ البشير الإبراهيمي محادثة حول شخصية المقري، فأبدى الأستاذ الكبير رأيه في هذه الشخصية وإعجابه بعلومها الغزيرة وآدابها الرفيعة ... وكان ذلك يوم السبت 27 ديسمبر 1964** . " [33] .

ومعروف أن الشيخ البشير الإبراهيمي كان قد حفظ ما يحتويه نفح الطيب عن ظهر قلب حيث يقول : " ... **ولقد حفظت وأنا في تلك السن [العاشرة] أسماء الرجال الذين ترجم لهم نفح الطيب وأخبارهم وكثيرا من أشعارهم ، إذ كان كتاب نفح الطيب – طبعة بولاق – هو الكتاب الذي تقع عليه عيني في كل لحظة منذ فتحت عيني على الكتب ،**

و ما زلت أذكر إلى الآن مواقع الكلمات من الصفحات وأذكر أرقام الصفحات من تلك الطبعة ..." [34] رغم أننا لم نتحصل على كتابات موسعة عن فحوى المقابلة وما دار فيها من نقاش بين الشيخ البشير الإبراهيمي ومحمد بن عبد الكريم ، إلا أن ما قدمناه من نصوص عنهما يوحي بأن تلك الجلسة كانت ثرية وخصبة ، حيث يقول الدكتور محمد بن عبد الكريم في موضع آخر ما يلي: " ... **وقد دارت بيني وبينه محادثة في شتى الفنون الأدبية ، فأفضى بنا شجون الحديث إلى " مقدمة ابن خلدون " ، فأبدى فيها رحمه الله المصيب ، ثم أردف قائلا : إن هناك كتابا قد يغني عنها ، ولا سيما بالنسبة إلى الأساتذة والمدرسين ...** " [35] .

4- في الشعر وقضايا الأمة :

سبق وأن كتب الشيخ محمد البشير الإبراهيمي وانتقد صراحة النهج الاشتراكي الذي اختاره قادة الجزائر بعد الاستقلال ، الأمر الذي كلفه الإقامة الجبرية إلى أن توفي سنة 1965 [36] ، فعلى حد تعبير الكثير أن محمد البشير الإبراهيمي علّق على انتهاج هذا النهج بقول ساخر : " **اشترى لنا كية** " أو " **اشترى ، كية** " وكية عندنا في المحاورة اليومية دلالة على الموت أو المصيبة ، وما جاء عن هذه الحادثة رواية الأستاذ محمد الهادي الحسني حيث قال : وقد أشار الإمام الإبراهيمي إلى ذلك في ثلاثة أبيات :

بَا عَ أَمْناً وهُدُوًّا وغُدُوّاً وَرَوَاحاً
واشترى لَفْظاً سَخِيفاً وخِلاَلاً أَخَوِيّهْ
في فِجَاجِ الوطَنِيَّهْ خَتْمُهُ في النُّطْقِ "كِيَّهْ" [37]

ويقول الحسني أن هذه الأبيات أملاها عليّ الشيخ موسى نويوات –رحمه الله [38] .

ونجد أن الدكتور محمد بن عبد الكريم ينهج نهجه في انتقاد الحكام حينما تبنوا الاشتراكية حيث رد عليهم بأبيات قوية سنة 1970 ، وقد واجه ما واجه خلالها من صعوبات ، وملاحقات ، خصوصا أنه اضطر إلى الهجرة أواخر السبعينات .

هَذِي " اشْتِرَاكِيَّةٌ " وَالْمُحْتَوَى كِيَّةٌ !!

1هُمْ فَرَّقُونَا وَبِالتَّفْرِيقِ قَدْ سَادُوا — هُمْ جَهَّلُونَا وَبِالتَّجْهِيلِ قَدْ قَادُوا
2هُمْ جَوَّعُونَا وَبِالتَّجْوِيعِ صِرْنَا لَهُمْ — مِثْلَ الكِلاَبِ لِمَنْ جَوَّعَ تَنْقَادُوا
3هُمْ خَدَّرُونَا وَبِالتَّخْدِيرِ أَمْكَنَهُمْ — أَنْ يَسْتَبِدُّوا ، وَفِينَا الحِيفُ يَزْدَادُ
4هَذِي " اشْتِرَاكِيَّةٌ" وَالمحْتَوَى كِيَّةٌ — بِهَا اكْتَوَى جِيلُنَا ، وَالجَمْرُ وَقَّادُ
5قَدْ أَوْقَدَ الجَمْرَ أَفْكَارٌ مُسَخَّرَةٌ — لِوَحْيِ " لِينِينَ " وَالأَنَامُ أَشْهَادُ
6فَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا نَحْنُ نَشْقَى بِهِ : — قَوْلاً وَفِعْلاً عَلَى الإِطْلاَقِ إِلْحَادُ
7لَمْ يَبْقَ فِينَا مِنَ المَأْمُولِ نَسْلُو بِهِ — إِلَّا ابْتِهَالٌ وَفِينَا الصَّبْرُ مُعْتَادُ

الجزائر العاصمة 1970 [39] .

5- الشيخ محمد البشير الإبراهيمي يتنبأ بمستقبل واعد لمحمد بن عبد الكريم : على الرغم من تلك الزيارة القصيرة ، وحالة الشيخ البشير الإبراهيمي مع المرض في أواخر عمره ، إلا أن فراسة الشيخ كانت ما تزال وقادة ، حيث تنبأ لزائره بمستقبل واعد ، وقد ذكر ذلك لشخص رافق الدكتور محمد بن عبد الكريم وهو ما جاء في قوله : " ... **وإني لأذكر قوله [يقصد الإبراهيمي] لأحد الرفقاء ؛ كان معي في زيارتي إياه (اسمه الحواس بوسنة) : " إن محمد بن عبد الكريم سيكون منه العجب العجاب ، وستصبح له سمعة علمية ؛ ولكن الجزائريين هم عنه غافلون** ..." [40] ، فالحوار الذي درا بينهما في مختلف العلوم والفنون ونقاش محمد بن عبد الكريم معه بدون مركب نقص هو الذي جعله يحكم عليه ؛ حيث يقول محمد بن عبد الكريم : " ... **وكان رحمه الله معجبا بذكائي ، ومحبذا لجسارتي عليه** ..." [41] .

6- اعتزاز الدكتور محمد بن عبد الكريم بالشيخ محمد البشير الإبراهيمي : لقد تركت زيارته للشيخ محمد البشير الإبراهيمي الأثر البالغ فمنذ ذلك الحين كان الدكتور محمد بن عبد الكريم لا يترك فرصة إلا وأشاد ومدح البشير الإبراهيمي كلما سمع أحدا يتكلم عنه أو كلما

ذُكر في مجلس ويقول الأستاذ عبد الحليم بن خضير بوبكر الذي لازم بن عبد الكريم في أواخر حياته وسمع عنه الكثير " ...**كان يعتبره عالم الدنيا لسعة علمه وتبحره في اللغة والأدب والتاريخ** ..." [42] ، حتى أن الدكتور محمد بن عبد الكريم تحدث عنه في مقدمة تحقيقه لكتاب بدائع السلك حيث يقول : " ... **وبذلك يعود الفضل في هذه المبادرة العلمية [يقصد تحقيق الكتاب] إلى رائد العلم والأدب الأستاذ الشيخ البشير الإبراهيمي ، الذي لولا تحريضه لكنا عن هذه المبادرة غافلين ، والله ولي أجر المحسنين** ." [43] .

خاتمة : إن التأثيرات التي خلفها الشيخ البشير الإبراهيمي في شخصية الدكتور محمد بن عبد الكريم كانت لها دفع إيجابي ، خصوصا في مجال الأدب والتحقيق ، كيف لا والشيخ البشير الإبراهيمي كان ذلك العلم الذي أبهر العالم العربي والإسلامي ، بحسن بيانه ، وتعبيره ، وكأنه لم يعش في بلد تعرض للاحتلال ما يقارب 132 سنة ، وتدل على فطنة وفراسة الشيخ البشير الإبراهيمي أن تنبأ لمحمد بن عبد الكريم بأنه سيكون له شأن كبير في المستقبل ، وهو ما كان حيث دافع عن قضايا الأمة ، وخلّف ما يزيد عن الستين كتابا ، من أشهرها تفسير القرآن في 07 مجلدات، وكتاب في السيرة النبوية .

الهوامش :

(1) أنظر مداخلتنا ؛ سمير بن سعدي : " **واقع الدراسات الأكاديمية حول جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (دراسة إحصائية تحليلية)** " ، **ندوة حول دور نوادي ومدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الفكرية بالجزائر** ، تنظيم شعبة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين " برج زمورة " ، المدرسة القرآنية مسجد أبي حيدوس ، برج زمورة ، السبت : 24 شعبان 1437هـ / 20 ماي 2017م.

(2) هذه مجموعة من المراجع التي اختصت بالدراسة حول شخصية البشير الإبراهيمي في عدة تخصصات ؛ نقلناها من الموقع الرسمي للإشعار عن الأطروحات :

بن حامد سعدية: **محمد البشير الإبراهيمي و دوره في الحركة الوطنية** ، **ماجستير تاريخ**، إشراف : د. حباسي شاوش، قسم التاريخ و الجغرافيا ، المدرسة العليا للأساتذة –بوزريعة محقق منه 06-01-2004 .

شهيدة لعموري : **إشكالية الهوية في فكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين محمد البشير الإبراهيمي – نموذجا** ، ماجستير ، إشراف : د . إسماعيل زروخي: الجزائر : جامعة الجزائر – قسم الفلسفة : 2006/2005 170ص

بريك، إبراهيم: **التجديد عند البشير الإبراهيمي منهجه ومضامينه** ، **ماجستير** ، إشراف : د. زرمان، محمد ،جامعة الأمير عبد القادر ، قسنطينة : 2008 ، 278ص.

فايد بشير : **الشيخ البشير الإبراهيمي ودوره في القضية الوطنية (1920 – 1965)** ، **رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر** ، جامعة قسنطينة ، 1999-2000م ، (331ص).

فايد بشير : **قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان ، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة** ، **رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر** ، إشراف : أ.د. عبد الكريم بوصفصاف ، جامعة منتوري قسنطينة ، 1430-1431هـ / 2009-2010م ، (710ص) .

بن حامد سعدية : **الفكر النهضوي عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي 1931/1962م** ، **دكتوراه تاريخ** ، إشراف : مريوش أحمد ، قسم التاريخ و الجغرافيا المدرسة العليا للأساتذة —بوزريعة ، مصادق عليه : 31-01-2011.

باجي بن عودة : **أفعال الكلام في خطب الشيخ البشير الإبراهيمي مقاربة تداولية** ، **ماجستير لغة و أدب عربي** ، إشراف : د. محمد ملياني المشرف المساعد : د. عبد الحليم ابن عيسى قسم اللغات و اللغة العربية جامعة أحمد بن بلة وهران 1 السانية مشعر 03-01-2011

بن عمومة، فتيحة : **المعجم اللغوي لمقامات محمد البشير الإبراهيمي –دراسة دلالية** ، **ماجستير لغة و أدب عربي** ، إشراف : د. بلخير، لخضر ، قسم اللغة و الأدب العربي جامعة الحاج لخضر باتنة 1 ، تاريخ المناقشة 2013 ، 185ص.

مصطفى نور الدين: **البنية التركيبية للخطاب السياسي عند محمد البشير الإبراهيمي** ، **ماجستير لسانيات**، إشراف : دة. صفية مطهري ، قسم اللغات و اللغة العربية جامعة أحمد بن بلة وهران 1 السانية ، محقق منه تسجيل 20-04-2014

البشير خذير: **أدبية الخطاب النثري في كتابات محمد البشير الإبراهيمي** ، إشراف : د. محمد فنطازي ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة عمار ثليجي الأغواط2015/2016 175ص

زواري أحمد، جمال : **التجربة الإصلاحية للإمامين بديع الزمان سعيد النورسي ومحمد البشير الإبراهيمي وأثرهما في يقظة العالم الإسلامي(1877 . 1965): دراسة مقارنة** ، **دكتوراه علوم إنسانية** ، إشراف : د. محمد السعيد عقيب ، قسم العلوم الإنسانية جامعة محمد لخضر بن عمارة المدعو حمة لخضر – الوادي مصادق عليه 10-01-2016.

جليخي بلقاسم : **دور النص الغائب والمصاحب في تماسك نصوص محمد البشير الإبراهيمي دراسة لمعياري التناص وسياق الموقف من خلال كتاب الآثار** ، **دكتوراه لغة و أدب عربي**، إشراف : د. قدور عمران ، قسم علوم اللغة في الاتصالات اللغوية المدرسة العليا للأساتذة –بوزريعة مصادق عليه 04-01-2016.

حمزة عايد : **الأسس التربوية عند محمد البشير الإبراهيمي** ، **دكتوراه الفلسفة**، إشراف : د. شريفي سعيد ، المدرسة العليا للأساتذة –بوزريعة مصادق عليه 18-01-2017

بشراير وهيبة: **النشاط الإصلاحي والسياسي للإمام محمد البشير الإبراهيمي (1940-1962م)** ، **مذكرة ماجستير في التاريخ المعاصر** ، إشراف : د مولاي عبد القادر ، جامعة الجزائر 2 ، 2011-2012م ، (211 ص).

جلواح، خديجة: **شعرية المقال عند البشير الإبراهيمي** ، إشراف : د. هواري بومدين رشام.

عمامرة، حسان : **الأساليب الحجاجية عند البشير الإبراهيمي –مقاربة تداولية لبعض المقالات** ، إشراف : د. بختي أحمد.

دواجي، زوليخة: **أدب الإصلاح عند الشيخ البشير الإبراهيمي** ، إشراف : دة. سعدو سميرة .

جنادي، نسيمة : **النثر الفني عند البشير الإبراهيمي** ، إشراف : دة. عموش كهينة .

لوراشي، صبيحة: **المقال الاجتماعي عند البشير الإبراهيمي** ، إشراف : دة. بلوني زهية مناقشة 2012.

(3) محمد البشير الإبراهيمي : **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1954-1964)** ، جمع وتقديم : أحمد طالب الإبراهيمي ، ج5 ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، 1997م ، ص 163 (410ص)

(4) محمد البشير الابراهيمي : آثار .... ،ج5 ، ص 163.

(5) المصدر نفسه ، ج5 ، ص164 .

(6) نفسه .

(7) المصدر نفسه ، ص 165.

(8) المصدر نفسه ، ص ص 165-166.

(9) أنظر بالتفصيل ، بشير فايد : **قضايا** ، المرجع السابق ، ص ص 134-139.

(10)أنظر بالتفصيل محمد البشير الإبراهيمي : **الآثار** ، ج5 ، المصدر السابق ، ص ص 169-170.

(11)بشير فايد : **قضايا** ، المرجع السابق ، ص 146.

(12)اعتمدنا في كتابة هذه الترجمة على مجموعة من المصادر والمراجع أهمها :

محمد بن عبد الكريم الجزائري : **كشف الستار** ، المطبوعات الجميلة ، الجزائر ، د.ت ، (208ص).

محمد بن عبد الكريم : **مخطوطات جزائرية** ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، 1972 م ،(168ص).

محمد بن عبد الكريم الجزائري : **الثقافة ومآسي رجالها** ، دار الشهاب ، باتنة ، الجزائر ، (336ص) .

محمد بن عبد الكريم : **المقري وكتابه نفح الطيب** (**رسالة دكتوراه**) ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، (520ص).

محمد بن ميمون الجزائري : **التحفة المرضية في الدولة البكداشية** في الجزائر المحمية (رسالة ديبلوم الدراسات العليا في التاريخ الحديث) ، تحقيق وتقديم : محمد بن عبد الكريم ، ط2 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1981م (413 ص) .

مجلة الدراسات التاريخية : قائمة برسائل (دبلوم الدراسات المعمقة) التي نوقشت بمعهد التاريخ من 1963-إلى 1985 ، ع01 ، 1406هـ / 1986م ، معهد التاريخ ، جامعة الجزائر ، الجزائر ، ص 180.

عبد الحليم بوبكر : " **صفحات من حياة العلامة الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري (1924 – 2012م) (1 – 2)** " ، **جريدة البصائر** ، ع 852 ، ع 853 .

عبد المجيد بن داود : " **أضواء على مسيرة الأديب المشاكس الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري في ذكرى وفاته** " ، **صوت الأحرار** ، الأعداد : 5816 - 5817 – 5818 – 5819 – 5820 .

عبد الحليم بوبكر: " **حياة الشيخ محمد بن عبد الكريم** " ، **ندوة فكرية إحياء لمآثر أعلام زمورة** للعلامة الشيخ المرحوم : الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري (المركز الثقافي شيباني الصالح) ، برج زمورة ، 20-04-2013م .

(13)أنظر بالتفصيل الحادثة في ديوانه : محمد بن عبد الكريم الجزائري : **كشف الستار** ، المصدر السابق ، ص ص 13-21.

(14)محمد بن عبد الكريم : **مخطوطات جزائرية** ، المصدر السابق ، ص ص 5-9 .

(15)محمد بن ميمون الجزائري : **التحفة المرضية في الدولة البكداشية** ، المصدر السابق ، ص 5 ، ص9 . أنظر أيضا **مجلة الدراسات التاريخية** : قائمة برسائل (دبلوم الدراسات المعمقة) ، المصدر السابق ، ص 180.

(16)محمد بن عبد الكريم الجزائري : **كشف الستار** ، المصدر السابق ، ص ص 60-61.

(17)المصدر نفسه ، ص 66.

(18)نفسه ، 67.

(19)أنظر مقالنا بالتفصيل ؛ سمير بن سعدي : " **الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري وجهوده في البحث والكتابة والتحقيق والدعوة** " ، **المجلة التاريخية الجزائرية** ، الجزائر ، العدد 9 ، محرم 1440هـ / سبتمبر 2018م ، ص ص 165-182 .

(20)يقول عندما حقق مخطوط رحلة محمد الكبير ما يلي : " **هذه سابعة سبع مخطوطات ، قد قمنا بتحقيقها ، وبذلنا جهدا كبيرا في إخراجها من زوايا الإهمال ودهاليز النسيان ، حت يستفيد منها الجمهور ، ويطلع على ماضي أجداده وبلاده ، متوخين بذلك إفادة الطالب من محتوى المطلوب** " / أحمد بن هطال التلمساني : **رحلة محمد الكبير باي الغرب الجزائري إلى الجنوب الصحراوي الجزائري** ، حررها وقدم لها : محمد بن عبد الكريم ، دار الآفاق ، د.ت ،ص13 . (127ص)

(21)محمد أبو راس الجزائري : **فتح الاله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته " حياة أبي راس الذاتية والعلمية "** ، تحقيق وضبط وتعليق : محمد بن عبد الكريم الجزائري ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1990م ، ص6.

(22)محمد بن عبد الكريم الجزائري : **المقري وكتابه** ..، المصدر السابق ، ص 7.

(23)عبد المجيد بن داود : " **أضواء على مسيرة الأديب المشاكس الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري في ذكرى وفاته (4)** " ، **صوت الأحرار** ، ع 5819 ، الأربعاء 08 مارس 2017 ، ، ص18.

(24)محمد بن عبد الكريم : **المقري** ...، المصدر السابق ، ص106 .

(25)أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي : **بدائع السلك في طبائع الملك** ، دراسة وتحقيق : محمد بن عبد الكريم الجزائري ، ج1 ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2017م ،ص9.

(26)إذاعة برج بوعريريج الجهوية : **برنامج الوجه الآخر** ، لقاء مع الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري الجزائري ، تقديم : مجيد خيناش ، برج بوعريريج ، الجزائر ، 12-09-2010م.

(27)أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي : المصدر السابق ، (مقدمة التحقيق) ، ص ص 9-10.

(28)**المقري** : هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يحي ابن عبد الرحمن بن العيش بن محمد المقري ، يكنى أبا العباس ،ويلقب شهاب الدين . أنظر بتفصل محمد عبد الغني حسن : **المقري صاحب كتاب نفح الطيب** ، الدار القومية للطباعة والنشر ، د.ت ، ص 12 وما بعدها.

(29)إذاعة برج بوعريريج الجهوية : المصدر السابق .

(30)أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي : المصدر السابق ، (مقدمة التحقيق) ، ص10.

(31)أمانة مكتبة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري.

(32)سمير بن سعدي : **بيليوغرافيا مكتبات برج زمورة** (4 أجزاء) [دراسة غير منشورة] .

(33)محمد بن عبد الكريم : **المقري** ...، ص106 .

(34)محمد البشير الإبراهيمي : **الآثار** ، ج5 ، ص 165.

(35)أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي : المصدر السابق ، (مقدمة التحقيق) ، ص 9.

(36)بشير فايد : **قضايا العرب** ، المرجع السابق ، ص558 .

(37)المقصود باللفظ السخيف هو "الاشتراكية"، والذي با ع واشترى هو الرئيس بن بلة .

(38)محمد الهادي الحسني : " جامعة الإبراهيمي " مقال على الشروق أونلاين https://www.echoroukonline.com ، منشور في : 31 ماي 2012 .

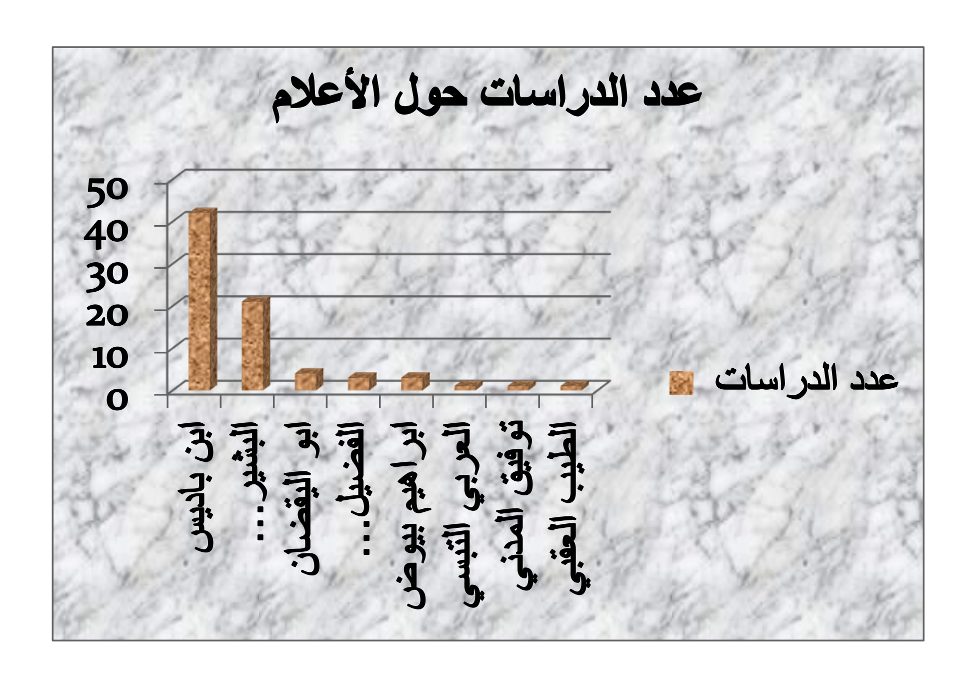
(39)محمد بن عبد الكريم : **كشف الستار** ، المصدر السابق ، ص33.

(40)أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي : المصدر السابق ، (مقدمة التحقيق) ، ص9 .

(41)نفسه .

(42)**عبد الحليم بوبكر : المصدر السابق** ، ع 853 ، ص 15

(43)أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي : المصدر السابق ، (مقدمة التحقيق) ، ص10.

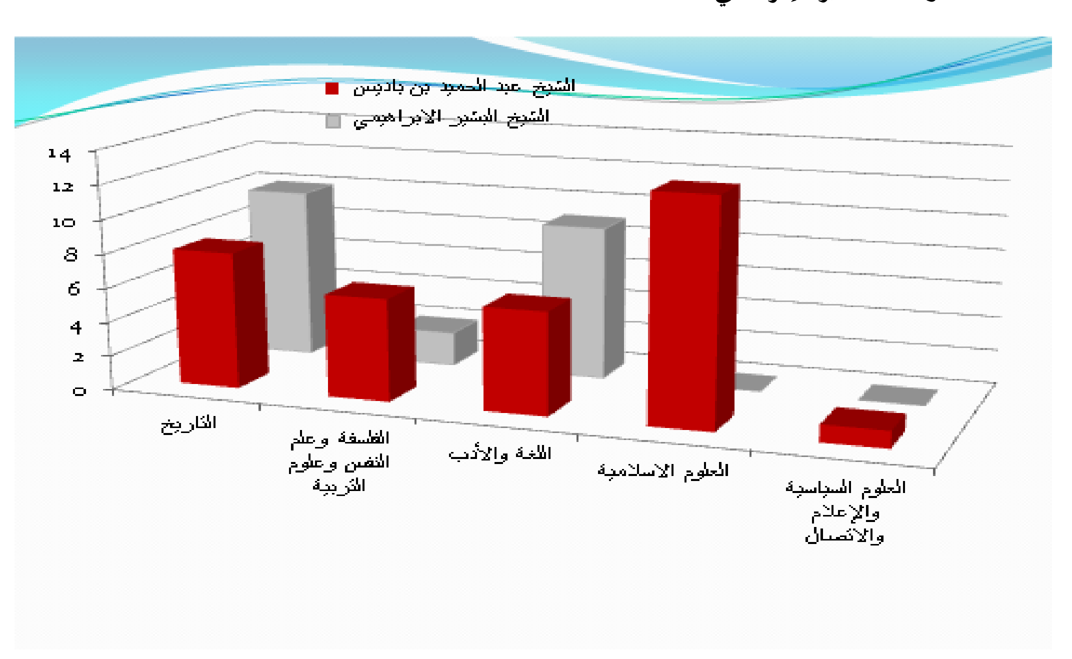


الملاحق

ملحق رقم 01 : الدراسات التي اختصت بأعلام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

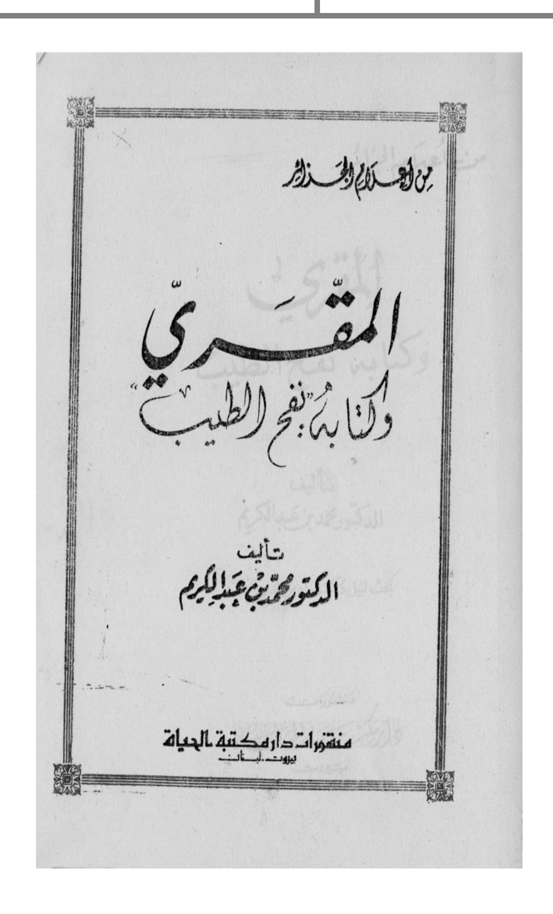
المرجع : سمير بن سعدي : **واقع الدراسات** ... (مداخلة في ندوة غير منشورة) .

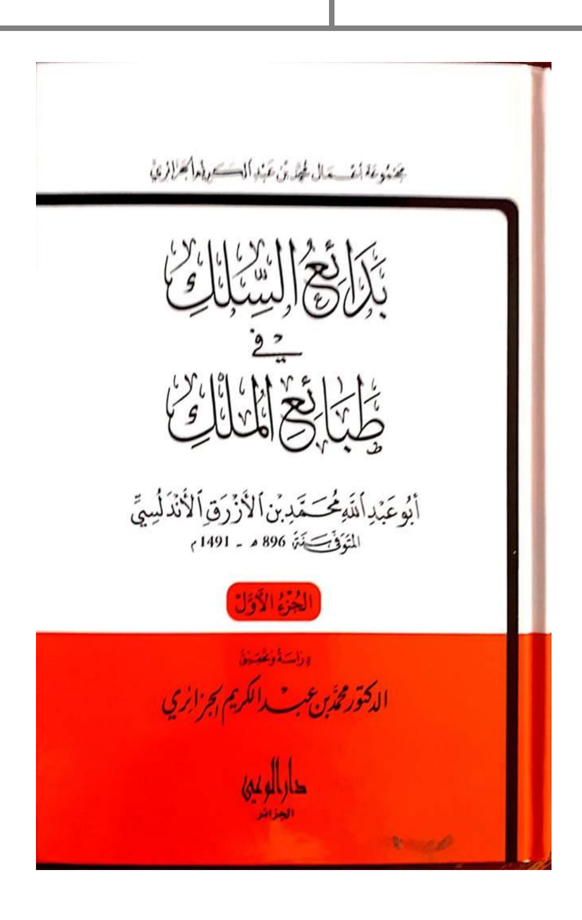
ملحق رقم 02 : مقارنة بين الدراسات التي تطرقت لشخصيتي عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي .



المرجع : سمير بن سعدي : **واقع الدراسات** ... (مداخلة في ندوة غير منشورة) .

ملحق رقم 3 : بعض مؤلفات الدكتور محمد بن عبد الكريم التي نالت حظا من تأثير وتوجيهات الشيخ البشير الإبراهيمي .


من أعلام الجزائر
المقّري
وكتابه "نفح الطيب"
تأليف
الدكتور محمد بن عبد الكريم
منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان



قائمة المصادر والمراجع :

أولا : المصادر :

أ- الكتب :

1- الإبراهيمي ، محمد البشير: **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1954-1964)** ، جمع وتقديم : أحمد طالب الإبراهيمي ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، 1997م ، (ج3 : 600ص ، ج5 : 410ص).

2- بن الأزرق الأندلسي ، أبو عبد الله محمد : **بدائع السلك في طبائع الملك** ، دراسة وتحقيق : محمد بن عبد الكريم الجزائري ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2017م ، (ج1 : 560ص) .

3- بن هطال التلمساني ، أحمد: **رحلة محمد الكبير باي الغرب الجزائري إلى الجنوب الصحراوي الجزائري** ، حررها وقدم لها : محمد بن عبد الكريم ، دار الآفاق ، د.ت ، (127ص).

4- بن ميمون الجزائري ، محمد: **التحفة المرضية في الدولة البكداشية** في الجزائر المحمية (رسالة ديبلوم الدراسات العليا في التاريخ الحديث) ، تحقيق وتقديم : محمد بن عبد الكريم ، ط2 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1981م (413 ص) .

بن عبد الكريم الجزائري ، محمد:

5- كشف الستار ، المطبوعات الجميلة ، الجزائر ، د.ت ، (208ص).

6- مخطوطات جزائرية ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، 1972 م ،(168ص).

7- الثقافة ومآسي رجالها ، دار الشهاب ، باتنة ، الجزائر ، (336ص) .

8- المقري وكتابه نفح الطيب (رسالة دكتوراه) ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، (520ص).

9- أبو راس الجزائري ، محمد: **فتح الاله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته " حياة أبي راس الذاتية والعلمية "** ، تحقيق وضبط وتعليق : محمد بن عبد الكريم الجزائري ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1990م ، (187ص) .

ب- التسجيلات :

10- إذاعة برج بوعريريج الجهوية : **برنامج الوجه الآخر** ، لقاء مع الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري الجزائري ، تقديم : مجيد خيناش ، برج بوعريريج ، الجزائر ، 12-09-2010م

11- أمانة مكتبة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري.

ثانيا : المراجع :

أ- الكتب :

12- عبد الغني حسن ، محمد: **المقري صاحب كتاب نفح الطيب** ، الدار القومية للطباعة والنشر ، د.ت ، (194ص) .

13- سمير بن سعدي : **ببليوغرافيا مكتبات برج زمورة** (4 أجزاء) [دراسة غير منشورة].

ب- الرسائل الجامعية :

14- باجي ، بن عودة : **أفعال الكلام في خطب الشيخ البشير الإبراهيمي مقاربة تداولية** ، ماجستير لغة و أدب عربي إشراف : د. محمد ملياني المشرف المساعد : د. عبد الحليم ابن عيسى قسم اللغات و اللغة العربية جامعة أحمد بن بلة وهران 1 السانية مشعر 03-01-2011

15- بريك، إبراهيم: **التجديد عند البشير الإبراهيمي منهجه ومضامينه** ماجستير ، إشراف : د. زرمان، محمد ،جامعة الأمير عبد القادر ، قسنطينة : 2008 ، 278ص.

16- بشراير ، وهيبة: **النشاط الإصلاحي والسياسي للإمام محمد البشير الإبراهيمي (1940-1962م)** ، مذكرة ماجستير في التاريخ المعاصر ، إشراف : د مولاي عبد القادر ، جامعة الجزائر 2 ، 2011-2012م ، (211 ص).

17- جلواح، خديجة: **شعرية المقال عند البشير الإبراهيمي** ، إشراف : د. هواري بومدين رشام.

18- جليخي، بلقاسم : **دور النص الغائب والمصاحب في تماسك نصوص محمد البشير الإبراهيمي دراسة لمعياري التناص وسياق الموقف من خلال كتاب الآثار** ، دكتوراه لغة و أدب عربي، إشراف : د. قدور عمران ، قسم علوم اللغة في الاتصالات اللغوية المدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة مصادق عليه 04-01-2016.

19- جنادي، نسيمة : **النثر الفني عند البشير الإبراهيمي** ، إشراف : دة. عموش كهينة .

20- دواجي، زوليخة: **أدب الإصلاح عند الشيخ البشير الإبراهيمي** ، إشراف : دة. سعدو سميرة .

21- زواري أحمد، جمال : **التجربة الإصلاحية للإمامين بديع الزمان سعيد النورسي ومحمد البشير الإبراهيمي وأثرهما في يقظة العالم الإسلامي(1877 . 1965): دراسة مقارنة** ، دكتوراه علوم إنسانية ، إشراف : د. محمد السعيد عقيب ، قسم العلوم الإنسانية جامعة محمد لخضر بن عمارة المدعو حمة لخضر - الوادي مصادق عليه 10-01-2016.

22- بن حامد سعدية: **محمد البشير الإبراهيمي و دوره في الحركة الوطنية** ، ماجستير تاريخ، إشراف : د. حباسي شاوش، قسم التاريخ و الجغرافيا، المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة محقق منه 06-01-2004.

23- بن حامد سعدية : **الفكر النهضوي عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي 1962/1931م** ، دكتوراه تاريخ ، إشراف : مريوش أحمد ، قسم التاريخ و الجغرافيا المدرسة العليا للأساتذة –بوزريعة ، مصادق عليه : 31-01-2011.

24- لوراشي، صبيحة: **المقال الاجتماعي عند البشير الإبراهيمي** ، إشراف : دة. بلوني زهية مناقشة 2012.

25- لعموري ، شهيدة: **إشكالية الهوية في فكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين محمد البشير الإبراهيمي – نموذجا** ، ماجستير ، إشراف : د . إسماعيل زروخي: الجزائر : جامعة الجزائر – قسم الفلسفة : 2006/2005 170ص

26- نور الدين ، مصطفى: **البنية التركيبية للخطاب السياسي عند محمد البشير الإبراهيمي** ، ماجستير لسانيات، إشراف : دة. صفية مطهري ، قسم اللغات و اللغة العربية جامعة أحمد بن بلة وهران 1 السانية ، محقق منه تسجيل 20-04-2014

27- عايد ، حمزة: **الأسس التربوية عند محمد البشير الإبراهيمي** ، دكتوراه الفلسفة، إشراف : د. شريفي سعيد ، المدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة مصادق عليه 18-01-2017

28- عمامرة، حسان : **الأساليب الحجاجية عند البشير الإبراهيمي –مقاربة تداولية لبعض المقالات** ، إشراف : د. بختي أحمد.

29- بن عمومة, فتيحة : **المعجم اللغوي لمقامات محمد البشير الإبراهيمي –دراسة دلالية** ، ماجستير لغة و أدب عربي ، إشراف :د .بلخير ,لخضر ، قسم اللغة و الأدب العربي جامعة الحاج لخضر باتنة 1 ، تاريخ المناقشة 2013، 185ص.

30- فايد بشير : **الشيخ البشير الإبراهيمي ودوره في القضية الوطنية –1920 (1965)** ، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر ، جامعة قسنطينة ، 1999-2000م ، (331ص).

31- فايد ، بشير : **قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان ، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة** ، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر ، إشراف : أ.د. عبد الكريم بوصفصاف ، جامعة منتوري قسنطينة ، 1430-1431هـ / 2009-2010م ، (710ص) .

32- خذير ، البشير: **أدبية الخطاب النثري في كتابات محمد البشير الإبراهيمي** ، إشراف : د. محمد فنطازي ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة عمار ثليجي الأغواط2015/2016 175ص.

ج- المقالات :

33- مجلة الدراسات التاريخية : قائمة برسائل (دبلوم الدراسات المعمقة) التي نوقشت بمعهد التاريخ من 1963-إلى 1985 ، ع01 ، 1406هـ / 1986م ، معهد التاريخ ، جامعة الجزائر ، الجزائر ، ص 180.

34- بوبكر، عبد الحليم: " **صفحات من حياة العلامة الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري (1924 -2012م) (1- 2)** " ، **جريدة البصائر** ، ع 852 ، ع 853 .

35- بن داود ، عبد المجيد: " **أضواء على مسيرة الأديب المشاكس الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري في ذكرى وفاته** " ، **صوت الأحرار** ، الأعداد : 5816 - 5817 – 5818 – 5819 – 5820 .

36- بن سعدي ، سمير: " **الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري وجهوده في البحث والكتابة والتحقيق والدعوة** " ، **المجلة التاريخية الجزائرية** ، الجزائر ، العدد 9 ، محرم 1440هـ / سبتمبر 2018م ، ص ص 165-182 .

د- المداخلات :

37- بوبكر ، عبد الحليم: " **حياة الشيخ محمد بن عبد الكريم** " ، **ندوة فكرية إحياء لمآثر أعلام زمورة** للعلامة الشيخ المرحوم : الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري (المركز الثقافي شيباني الصالح) ، برج زمورة ، 20-04-2013م

38- بن سعدي ، سمير: " **واقع الدراسات الأكاديمية حول جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (دراسة إحصائية تحليلية)** " ، **ندوة حول دور نوادي ومدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الفكرية بالجزائر** ، تنظيم شعبة جمعية العلماء المسلمين

الجزائريين " برج زمورة " ، المدرسة القرآنية مسجد أبي حيدوس ، برج زمورة ، السبت : 24 شعبان 1437هـ / 20 ماي 2017م.

هـ-/ المواقع الالكترونية :

39- الحسني ، محمد الهادي : " **جامعة الإبراهيمي** " مقال على الشروق أونلاين https://www.echoroukonline.com ، منشور في : 31 ماي 2012.

مزار أمّ خمــــار؟ بين المصادر المكتوبة والمصادر الشفوية

د.علاء لسود

كلية الاداب والفنون والانسانيات والفنونجامعة منوبة.

البريد الالكتروني: lassouedola@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/09/15 تاريخ القبول: 2021/04/01

المقدّمة

لقد برزت ظاهرة زيارة القبور بإفريقية منذ القرن الرابع هجري/10م[1]، وانتشرت شيئا فشيئا في الحقبات الموالية إلى أن لقيت رواجا وانتعاشا في الفترة الحفصيّة لا سيّما بعد إقرار فقهاء المالكيّة بأنّ "الكرامة لا تنقطع بالموت"[2]، وإنّما تتواصل فاعليّة الوليّ وبركته فتمتد إلى قبره. وبعد أن كانت الزيارة ظاهرة محتشمة وعفويّة تخصّ بعض القبور تحوّلت إلى ظاهرة مقنّنة ولها مصادرها الدالّة عليها وعلى مواقعها وأصحابها وفضلها، ولها قواعد مضبوطة ونجدها تتعمّم على كلّ القبور بمختلف أصنافها ومواقعها.

من الجدير بالذّكر أنّ الأماكن المقدّسة في الإسلام لا يمكن أن تكتسب قداستها إلاّ بأمر من الله، أو مرور نبيّ من تلك البقاع، أو انحدار الوليّ من شجرة نسب الرّسول، لذلك تسعى جلّ الكتابات لربط المكان بالنبيّ وبالنور النبويّ وبالنموذج المحمدي، فالمدينة والأماكن بصفة عامّة حيث عاش النبي وحارب ودُفن أبناؤه وآل بيته وصحابته، لها رابطة روحيّة ودينية بمكّة[3].

إنّ موضوع هذه الدراسة يندرج ضمن "جغرافية المقدّس"، حيث ستتناول المزارات المنسوبة إلى أمّ خمار، وهي صالحة تنتمي إلى القرن السابع هجري/13م. ويتميّز القرن السابع بتفاقم ظاهرة الزيارات وشدّ الرحال إلى القبور، حيث تعاظم دور الفضاءات المقدّسة في عيون

معاصريها بمختلف شرائحهم لأنّها تُمثّل الملجأ والخلاص (بإغاثة الملهوف، وقضاء الحوائج، وسدّ الفاقة، وشفاء المرضى، والتوسّط لدى الحكّام، ومجابهة الكوارث الطبيعيّة والأزمات الإجتماعيّة، وغيرها من طلبات ومتطلّبات الأفراد).

لقد ورد عنوان المقالة مفتوحا دون ضوابط زمنيّة، بهدف جرد وتتبّع كلّ الإشارات التي تهمّ أمّ خمار في مختلف المصادر والمراجع المكتوبة على اختلاف أزمنتها. وتتبّع الرّوايات الشفوية المتعلّقة بالصالحة من طرف القائمين على الفضاء المنسوب لها.

لم تكن المعلومات المتوفّرة –لا سيّما منها المكتوبة– بالثريّة ولا حتّى بالمحترمة كميّا، حيث كلّ ما تحصّلنا عليه هو إشارات محتشمة عثرنا عليها في إثنين من المصادر: المصدر الأوّل ينتمي للفترة الوسيطية (العهد الحفصي)، والمصدر الثاني ينتمي للفترة الحديثة (العهد العثماني):

فأمّا المصدر الوسيطي فهو **مناقب عائشة المنوبية**[4]، ينتمي إلى الجيل الثالث من كتب المناقب التي بدأ تأليفها منذ بداية القرن الثامن هجري/14م وإلى هذه الحقبة الزمنيّة يعود تأليف هذا النصّ، حيث يُرجّح أنّ مؤلّفه أنهاه بعد سنة 726هـ/1326م، يُعتبر من النصوص النادرة التي اهتمّت بتعداد مناقب وخوارق ومآثر إمرأة وهي الصالحة عائشة المنوبية.

كان اعتمادنا في هذه الدراسة على النسخة المطبوعة وغير المحقّقة[5]، وهي نسخة تحتوي على 44 صفحة وردت فيها الإشارة إلى أمّ خمار في الصفحة قبل الأخيرة (صفحة 43)، في رواية لا تتجاوز 9 أسطر وهي رواية تهتمّ بذكر كرامة لعائشة المنوبية.

يُنسب تأليف هذه النسخة لإمام جامع منوبة، الذي لم نعثر له على تعريف.

وأمّا المصدر الثاني فهو **دفتر تقييد المساجد والزوايا والميضات والكتاتيب والسبابل وغير ذلك وما عليها من الأوقاف لسنة 1756/1170**، وهو دفتر وقع فيه جرد وإحصاء لمختلف المعالم الدينية بمدينة تونس خلال السنة المذكورة، قامت بتحقيقه[6] الباحثة نادية بوسعيدي، حيث من بين المعالم التي تمّ إحصاؤها في العهد العثماني الزوايا النسائية بالمدينة والربضين والتي بلغ عددها 30 زاوية من بينهم زاوية أمّ خمار التي تمثّل مدار اهتمامنا.

بالنسبة للمصادر الشفوية –ونظرا لأهميتها في أيّة مقاربة لتجربة الصلاح والولاية عند النساء، نتيجة لشحّ المصادر المكتوبة، لا سيّما ضمن هذا الحضور الراهن، المحترم والحيوي، للصالحات وقبورهنّ في الحياة الدينية واليومية للناس وفي هواجسهم المعيشية وانتظاراتهم– فكان التواصل معها في إطار القيام بزيارة ميدانيّة للموقع المنسوب لأمّ خمار، حيث استقيت من "الوكيلة" معلومات تُعتبر هامّة أمام اقتضابها في المصادر المكتوبة التي صمتت عن الحديث عن الصالحة.

فهل كان للفضاء المنسوب لأمّ خمار هذه الفعاليّة وهذه الأدوار؟ وهل يكتسي هذا الفضاء هالة من القداسة بغضّ النظر عن تاريخيّة المواقع؟ وماهي العلاقة بين القبر والزاوية؟ وهل هما فضاءان منفصلان أم وقعت عمليّة انصهار للقبر داخل الزاوية؟

1– السيرة الذاتية لأمّ خمار: تساؤلات تنتظر الإجابة

هناك جملة من الأسئلة نسائل بها المصادر وتُمكّننا من تكوين سيرة ذاتية للصالحة: كيف وقع التعريف بالصالحة؟ هل تكنّى بأم خمّار أو أمّ خِمَار.؟ ما هو سبب هذه الكنية؟ هل تكون كنيتها أم خمّار لإمكانيّة وجود ابن لها يكنّى بمهنته كـ"خمّار[7]"، أم تكون الكنية أمّ خِمَار دون تشديد حرف الميم بحيث يعود لقبها هذا إلى لباسها الخمار[8] بصفة دائمة وبطريقة ملفتة)؟ ما هو أصل الصالحة ونشأتها ومسكنها وبيئتها الأسريّة؟ إلى أيّة حقبة زمنيّة تنتمي؟ ماهي البيئة الروحيّة الحاضنة لها؟ ما هو النمط الولائي الذي تُمثّله؟ كيف كانت علاقتها بمختلف شرائح المجتمع؟

لم تُسعفنا النصوص المعتمدة بمعلومات تهمّ حياة الصالحة حيث نجهل كلّ ما يخصّها وعجزنا عن أن نجيب ولو جزئيا على بعض من هذه الأسئلة، باستثناء معلومتين مقتضبتين: المعلومة الأولى وهي كنيتها بأمّ خمّار أو أم خِمَار، ونحن هنا نستبعد الكنية الأولى حيث ليس من الجائز أو الرّائج أن تكنّى امرأة بأمّ خمّار ناهيك أن تكون هذه المرأة من فئة أهل الصّلاح، لذلك نرجّح أن الصالحة كانت تُكنّى بأمّ خِمَار نسبة إلى لباسها ولا نظنّه اللباس العادي والتقليدي الذي كانت ترتديه نساء إفريقية في الفترة الوسيطة، ممّا جعلها معرّفا بها، وقد عاينّا

الظاهرة مع الصالحة مؤنسة المسوحيّة (كانت حيّة سنة 239هـ/853م)، التي رجّحنا أن يكون تلقيبها بالمسوحيّة نسبة إلى لبسها المسوح[9]. ومن الجدير بالذكر هنا، أنّ الروايات الشفوية تؤكّد ما ذهبنا إليه حيث تذكر "الوكيلة" أنّ الصالحة تسمّى عائشة، وكُنّت بأمّ خمار لأنّها كانت تلبس الخمار وتسدله على وجهها –باستثناء عينيها– بصفة دائمة لا تنزعه حتّى أمام النساء، ولا أحد يعرف من تكون، ومن أين أتت. تقول "الوكيلة" أنّه ليس هناك أيّة قرابة دموية بين عائلتها وبين الصالحة، وإنّما كانت جدّتها والتي تُدعى "مريم بن جابلله" وهي أصيلة مدينة زغوان مكلّفة بإرضاع ابن الباي[10] ولما كانت المسافة بين زغوان وتونس طويلة يعسر قطعها يوميا من طرف المرضعة اقترح عليها أفراد الأسرة الحاكمة النزول في المنزل المجاور لزاوية أم خمار والاهتمام بها وبنظافتها، وبعد وفاة الجدّة ورثت ابنتها "عربيّة" صفة "الوكيلة"، ثمّ حفيدتها "منية"، وهكذا تداولت هذه العائلة على العناية بقبر الصالحة وبزاويتها.

أمّا المعلومة الثانية أنّه وقع ذكرها في مصدر ينتمي إلى المئة الثامنة هجريّة/14م وهو **مناقب عائشة المنوبية** وكانت محلّ زيارة من طرف صاحبة المناقب وهي من صالحات القرن السابع هجري/13م، ولا نستطيع الجزم هنا إن كانت أمّ خمار تنتمي إلى الفترة الوسيطية أم أنّه وقع إقحامها لاحقا في النص المنقبي، لا سيّما وأنّنا نجد بعض الإحصائيات التي تنتمي إلى الفترة الحديثة تشير إلى زاوية منسوبة للصالحة لم تقع الإشارة إليها من قبل.

2– مزار أمّ خمار

ينسب كلّ من النصين المعتمدين لأمّ خمار، مزار: قبر وزاوية، فماهو موقعهما؟ في أيّة فترة وجدا؟ هل هما فضاءان منفصلان أم منصهران؟ هل كانا محلّ زيارة وشهرة أم هما مجرّد فضاءان متروكان ومنسيان؟ فإن كانت الزيارات حاصلة فما هو نوعها (هل هي موسمية أم دائمة) وماهو نوع الزوّار؟ هل يمكن الحديث عن كرامات منسوبة لهذين المكانين؟ هذه هي جملة الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها.





مصدر الخريطة بتصرّف:

Revault Jaques, *L'Habitat tunisois : pierre, marbre et fer dans la construction et le décor*, CNRS, Paris, 1978, p.24

أ– القبر

تعتبر **مناقب عائشة المنوبية** المصدر الوحيد الذي أشار إلى قبر الصالحة أمّ خمار.

– موقعه

تذكر **مناقب عائشة المنوبية** أنّ لأم خمار قبر[11]، ويقع قبلة جبل الجلاّز[12]، ولم تشر المناقب إلى القبور الموجود بينها قبر الصالحة، لا سيما وأنّ جبل الجلاّز كان يضمّ عددا من القبور منذ القرن الخامس والسادس الهجريين/11و12م وإن كان عددها قليل[13] لتتسع هذه المقبرة شيئا فشيئا في العهد الموحدي- الحفصي بعد تعويضها للمقابر الداخليّة لتلقى رواجا واهتماما بداية من القرن السابع هجري/13م. وربّما يعود هذا التغافل عن موقع قبر الصالحة إلى اهتمام النصّ المنقبي بمقبرة الشرف[14] التي تضمّ قبر عائشة المنوبية، حيث لاحظنا أنّ الأضرحة المذكورة تتوزع على 8 صفحات من المناقب.

كما لم تُقدّم المناقب وصفا للقبر (مثلا حول: مدى أقدميّته، ومواد بنائه، وهل من زخارف تعتليه، وعن إمكانية وجود لوح مكتوب عليه اسم الصالحة.

وتذكر لنا "الوكيلة" عند حديثها عن القبر أنّه لما أزمعت الدولة على القيام بترميمه وجدوا أنّه كان مبنيا بـ"الشقاقات" المصنوعة من الفخار (أي الحصّالة).

هذا ويبدو قبر الصالحة موضع زيارة في العهد الحفصي حيث تذكر المناقب إثنين من الزوّار: عائشة المنوبية (ت665هـ/1267م) وعبد الله الحمدي (من أعيان القرن السابع هجري/13م)

* **عائشة المنوبية**[15]

يشير النصّ المنقبي إلى أنّ الصالحة عائشة المنوبية كانت ترتاد قبر أم خمار للزيارة، حيث جاء على لسان أحدهم "[..] فلمّا بلغت قبرها وإذا بشخص ملقى بإزاء القبر [..] ثمّ رفعت رأسي وإذا بسيّدتي عائشة المنوبية [..][16]. من خلال هذه الإشارة نلاحظ أنّ عائشة المنوبية كانت تزور قبر الصالحة، ويبدو من طريقة جلوسها على القبر "ملقاة بإزائه" أنّها من شديدي الإعتقاد بأم خمار وتربطها بها علاقة روحية قويّة، والاستلقاء إزاء القبور أو المبيت

عندها هي من الممارسات المألوفة في الفترة الوسيطة، حيث يُعدّ القبر محلّ البركات والكرامات.

من الجدير في هذا الإطار إعطاء لمحة عن التجربة الولائية للصالحة عائشة المنوبية التي تنسب إليها مناقبها انتماؤها إلى الوسط الشاذلي وإلى التيار الملامتي المبكّر، كما تبيّن نمطها الولائي الذي يقوم على الانبساط للناس وقضاء حوائجهم وخدمتهم وهو ما يظهر جليّا في المساحات المحترمة المخصّصة للكرامات الاجتماعية المنسوبة لعائشة المنوبية، كذلك تكشف مناقبها حضورها الاجتماعي على مستوى علاقتها بمختلف شرائح المجتمع سواء من الخاصّة أو العامّة (الأفراد، والصلحاء، والأعيان، وأصحاب السلطة) وهي في أغلبها علاقة انسجام واعتقاد[17].

فما الذي جعل عائشة المنوبية تعتقد في ولاية أم خمار؟ هل تنتمي أم خمار إلى الأولياء والأصحاب المنتسبين إلى أبي الحسن الشاذلي لا سيّما وأنّ **مناقب عائشة المنوبية** تنسبها إلى هذا الوليّ وإلى طريقته الصوفيّة[18]؟ هل هي من أصحاب الشاذلي المسكوت عنهم؟ ما هي طبيعة تجربتها الولائية؟ ما هي خصوصية هذه التجربة؟ مالذي جعلها تعتلي هذه الدّرجة وتقتلع اعتراف عائشة المنوبية بها؟

مع الأسف لا نملك أن نجيب عن هذه الأسئلة، فكلّ ما نملكه هي إشارة فيها احتفاء عائشة المنوبية بقبر الصالحة وهي من المحسوبين على التيار الشاذلي وكثيرا ما تتشدّق **مناقب عائشة المنوبية** بذكر أصحاب الشاذلي وطريقته. إنّ جهلنا بمقوّمات وأركان التجربة الولائية لأمّ خمار لا يمكّننا من ترجيح فرضية على أخرى.

لكنّ المؤكّد هنا أنّ ذكر زيارة عائشة المنوبية لقبر أمّ خمار من شأنه أن يعطي تجربتها مشروعية أكثر ومصداقية ويحضّ على زيارة قبرها، لاسيّما في فترة (بداية القرن8هـ/14م) أصبح فيها لعائشة المنوبية صيت ومعتقدين من مختلف شرائح المجتمع، رغم الانتقادات والإعتراض الذي واجهته من لدن بعض الفقهاء.

على عكس ما وُجد في المناقب من صمت وتكتّم، تؤكّد الرواية الشفويّة على وجود علاقة تربية روحية بين أبي الحسن الشاذلي وأمّ خمار، لا سيّما وتذكر "الوكيلة" أنّ الصالحة كانت تحضر مجالس الذكر التي ينظّمها الشاذلي في زاويته[19]، وتذكر أنّه بعدما وقعت إحصائيات لتجديد الزوايا –وكانت زاوية أمّ خمار من بينها– وقع تقليع "الشقاقات" المبنيّ بها القبر فوجدوا "ضبطا[20]" باسم أبي الحسن الشاذلي مكتوب فيه أنّ الصالحة كانت تقرأ القرآن مع مريديه وأوصى بدفنها غير بعيد من ضريحه، وحثّ على زيارتها والتبرّك بها، وتذكر "الوكيلة" أنّ هذا الضبط موجود في وزارة الشؤون الدينية. لكن رغم المجهود الذي بذلته للوصول إلى هذه الرسالة والإطلاع عليها إلاّ أنني لم أستطع العثور عليها.

* **عبد الله الحمدي**[21]

ورد في **مناقب عائشة المنوبيّة** على لسان عبد الله الحمدي: "كنت يوما جالسا بسوق الغبار انظر الخلق في انتفاع بعضهم من بعض فحدث في نفسي زيارة أمّ خمار قبلة الجلاّز فسرت نحوها [..] بلغت قبرها"[22].

من الجدير بالذكر أنّ المناقب لم تفصح عن هويّة عبد الله الحمدي زائر قبر أمّ خمار، حيث يصمت المؤلّف عن التعريف به، ولنا أن نتساءل هنا عن امكانية انتمائه إلى فئة أهل الصلاح والولاية؟

يستعمل مدوّن المناقب عند الحديث عن عبد الله الحمدي لفظة "سيدي"[23] وكثيرا ما نجد هذه اللفظة تتكرّر في كتب المناقب عند ذكر الصلحاء، كما ينسب المؤلّف للزائر قوله بعد أن طلب الدعاء من عائشة المنوبية بأن يفتح الله على قلبه "وكنت والله رأيت من دعائها ما نويت"[24]، وربّما يكون الفتح عليه بالولاية. إنّ عدم وجود ما يؤكّد ولاية عبد الله الحمدي أو ما ينفيها يجعل الباب مفتوحا لترجيح امكانية انتمائه لأهل الولاية والصلاح.

ينسب المؤلّف للزائر قوله مخاطبا المنوبية "سألتك بالله وبهذه"[25]، ويقصد هنا بلفظة "هذه" الصالحة أمّ خمار التي كانت عائشة المنوبية ملقاة بإزاء قبرها، إنّ سؤال عبد الله الحمدي لعائشة المنوبية بأمّ خمار يجعلنا من جديد نتسائل عن المكانة التي تكتسبها هذه

الأخيرة عند عائشة المنوبية وعظم شأنها لديها، وعن مقامها في دائرة التصوّف ككلّ. كما يمكن أن نعتبر هذه الإشارة محاولة من مؤلّف المناقب أو من بعض النسّاخ المعتقدين لتضخيم صورة أمّ خمار الصالحة وتعظيم قبرها.

من الملفت هنا، أنّ هذه الأسطر القليلة الموجودة في المناقب لم تحتو على أيّة إشارة تهمّ طقوس وآداب زيارة قبر الصالحة، ممّا قد يوحي بأنّها ليست متأخّرة أو مقحمة، إذ أنّ حضور ممارسات وطقوسيات الزيارة ليست من الأشياء المألوفة في مصادر الفترة.

ب– زاوية أمّ خمار

لقد ورد ذكر الزاوية في إحصائيات 1170هـ/1756-1757م من ضمن 30 زاوية نسائية[26]، وهو المصدر الوحيد الذي أشار إلى وجودها.

فمتى كان ظهور زاوية أمّ خمار؟ وأين تقع ؟ وهل يمكن الحديث عن علاقة انصهار تمّت بين قبر أمّ خمار وزاويتها؟ وهل تميّزت هذه الزاوية بالاستقرار وحافظت على وجودها؟ وهل بالإمكان الحديث عن ظاهرة تعظيم للصالحة بصفتها ظاهرة حيّة ومتطوّرة؟

- زمن ظهورها

لا نملك معلومات تفيدنا في الحصول على تاريخ دقيق يحدّد زمن ظهور زاوية أمّ خمار. لكن هذا النقص في المعلومات لا يمنع من القيام بعملية ترجيح للفترة التي ظهرت فيها الزاوية.

تذكر المؤرّخة كاترين مايور C.Mayeur "قد تكون الزاوية كما يدلّ على ذلك اسمها بناءا متواضعا جدّا يضمّ ضريحا للوليّ الباني أو لأحد أتباعه"[27]، وفي حالة أمّ خمار نستبعد أن تكون الصالحة هي من أسّست الزاوية، لا سيّما وأنّ **مناقب عائشة المنوبية** احتفت بذكر القبر دون الإشارة للزاوية، لذلك نرجّح أن يكون ظهورها قد تمّ بعد موت أمّ خمار وحتّى بعد تأليف المناقب أي بعد المئة الثامنة هجرية/14م، وقبل المئة الـ12هـ/18م (1170هـ/1756-1757م) تاريخ إجراء الإحصائيات.

من الجدير بالإشارة هنا إلى أنّ الكثير من الأولياء لم يؤسّسوا زاوية في حياتهم إنّما تأسّست فيما بعد، أحيانا – قرون– بعد وفاتهم والمسألة ليست حالة استثنائيّة أو نادرة، وخير مثال

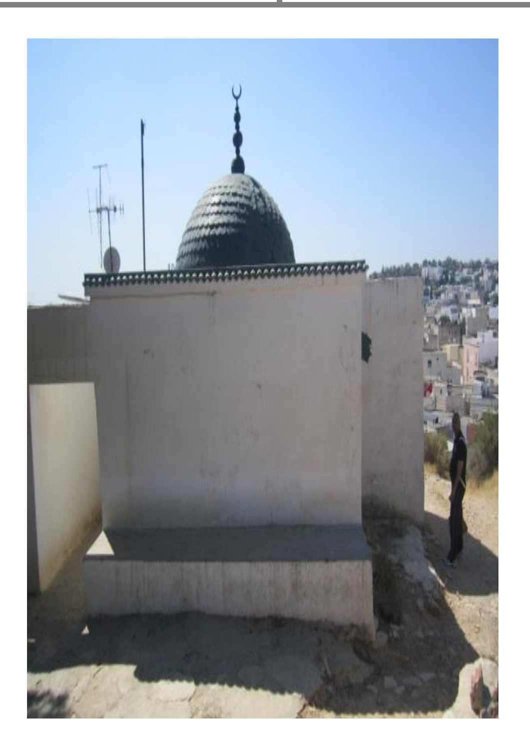
على ذلك عائشة نفسها والشاذلي وغيرهم كثيرون فمثلا في التيار المديني لا نعلم للمهدوي زاوية في حياته، حتّى أبو سعيد الباجي لم تكن له زاوية[28].

- موقع الزاوية وشكلها المعماري

تقع زاوية أمّ خمار "قبلة" جبل الجلاّز، بربض باب الجزيرة[29]، وهي على أطراف الجبل وراء مقام أبي الحسن الشاذلي.

إنّ هذا القرب من مقام أبي الحسن الشاذلي له مدلولاته لا سيّما وأنّ الشاذلي يعتبر من الأولياء الذين تجاوزت بركتهم أضرحتهم لتشمل الأولياء المدفونين حولهم، وقد ازدادت بركة قبر الصالحة وشهرته من هذا القرب.

يشير دفتر التقييد إلى أنّ زاوية أمّ خمار تُصنّف ضمن الزوايا القباب، ولم نجد في الإحصائية وصفا لهذه القبّة (شكلها، وموادّ بنائها، وحجمها)، كما لم يتسنّ لنا معاينتها مباشرة نظرا لاندثارها، وعموما كانت الزوايا على امتداد العهد العثماني في تطوّر "إذ تطوّرت من القباب النصف كرويّة ذات التأثيرات الحفصيّة إلى القباب الهرميّة ذات الجذور الأندلسيّة وصولا إلى القباب البصليّة وهي من المآثر الحسينية وأخيرا الأقبية النصف أسطوانية، كما سجّلت التأثيرات التركيّة حضورها من خلال وجود قبّة مركزية مسندة بقباب ركنية، وتجمع بعض الزوايا أحيانا أكثر من صنف للقباب كالأقبية المتقاطعة والنصف إسطوانية وتكون القبة الرئيسية إمّا بصليّة أو نصف كروية"[30].





الزاوية القبة لأم خمار ومدخلها على يمين الصورة   بيت "الوكيلة" المحاذي للزاوية





الواجهة الجانبية للزاوية

الزاوية كما تبدو لنا من شارع ديبوزفيل على أطراف جبل الجلاّز وراء مقام الشاذلي

- العلاقة بين قبر أمّ خمار وزاويتها

هل القبر والزاوية القبّة فضاءان منفصلان أم منصهران، لا سيّما وأنّ الزاوية الإفريقية شهدت على ما يبدو تحوّلا في أواخر النصف الثاني للمائة السابعة هـ/13م بحيث أصبحت الزاوية تأوي قبر الوليّ"[31]؟

يمكن أن نشير هنا إلى التعريف الذي أورده المؤرّخ الدولاتلي للزاوية المقبرة أو القبّة في العهد الحفصي فيذكر "وهي ضريح وليّ صالح وتشيّد عادة في المكان الذي كان يرتاده أو يسكنه هذا الوليّ فيقع التبرّك بالمكان نظرا لما يتمتّع به من قدسيّة"[32]، ويمكن لزاوية أمّ خمار أن تُدرج في هذا الصنف من الزوايا بما أنّنا رجحنا ظهورها في أواخر الفترة الحفصية وبدايات الفترة العثمانية، حيث يبقى "إنشاء الزوايا في حدّ ذاته تأثير حفصي، من خلال بناء عديد القباب ذات الطابع الإفريقي المغاربي ذو الشكل البسيط على عديد الأضرحة التي تُنسب إلى الأولياء"[33].

ويذكر المؤرّخ أحمد السعداوي في هذا الإطار أنّ المميّزات المعمارية للزوايا ومكوّناتها تختلف "حسب قيمة ومكانة وليّها وعلاقته بالسلطة حيث نجد الزاوية تتكوّن من مسجد وبيت يحتوي على ضريح الوليّ أو التابوت وهذه الغرفة عادة ما تعلوها قبّة إلى جانب مكتب لتعليم القرآن وغرف لإيواء المسافرين وطلبة العلم"[34].

3- مدى الاعتراف الاجتماعي بمزار أمّ خمار؟

أ- الزاوية في حالة خراب؟

تذكر إحصائيات 1170هـ أنّ الزاوية كانت في حالة خراب ولسنا نعلم حالتها قبل هذا التاريخ لصمت المصادر والمراجع والبحوث الحديثة والمعاصرة عن ذكرها. لكن ما يمكن تأكيده هنا، أنّ الزاوية لم تحافظ في هذه الفترة التي تمّت فيها الإحصائيات على مركزيتها ولا على تواجدها كغيرها من الزوايا التي حافظت على بقائها رغم مرور الزمن وتغيّر العقليات، وربما يعود ذلك لدوافع اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة.

من الجدير بالذكر أنّ زاوية أمّ خمار لم تكن الإستثناء حيث يشير الدفتر إلى زوايا أخرى قد فقدت فاعليتها وسلطتها مثل زاوية أمّ هاني التي تقع بنهج المرّ بربض باب الجزيرة وزاوية السيدة بسيسة بنهج خلف عدد 42، وزاوية السيدة عزونة بنهج سيدي منصور[35] وهي زوايا اندثرت تماما.

كما أنّ هناك زوايا فقدت دورها ووظيفتها وتحوّلت إلى مساكن وبلغ عددها سنة الإحصاء (1756م) 12 زاوية من جملة 29 زاوية (إذا استثنينا زاوية أمّ خمار)، ونذكر على سبيل المثال: زاوية السيدة لندرية بنهج السيدة لندرية بربض باب الجزيرة، وزاوية السيدة شبعانة بنهج السيدة شبعانة بربض باب الجزيرة، وزاوية خديجة الفزانية بزنقة بكار من ربض باب الجزيرة، وزاوية الجلاّزية بنهج سيدي عبد السلام زنقة الجلاّزية عدد 7 من ربض باب سويقة[36].

إنّ هذه المواقع وغيرها من الزوايا النسائيّة، (إضافة إلى عديد الفضاءات الخاصّة بالصلحاء من الرّجال) التي تحوّلت من زوايا لها دور وظيفي إلى مجرّد قباب تفتقد إلى المميّزات المعمارية (مسجد، وبيت مقبّب للضريح، وغرف للإيواء، ومكتب للتعليم) والأشكال الهندسيّة (التيجان، والأعمدة، والرخام، والزخارف الهندسيّة والمسمارية، والتيجان) لمؤسّسة الزاوية، "لم يتمّ ترتيبها كمعالم أثريّة إلاّ ما يقارب ثمانية عشر زاوية صنّفت منذ بداية القرن العشرين كمعالم أثريّة ممّا ساهم في حفظها وتواصلها وأحيانا ترميمها"[37].

"كما يجد هذا الاندثار مبرّراته في القرار الصّادر في 31 ماي 1956 والمدعّم بقرار رئاسي عدد 31 الصّادر في 11 نوفمبر 1966 والذي أصبحت بموجبه عديد المعالم وملكياتها مثل الزوايا والمساجد والأضرحة على ملك الدولة والنتيجة أنّ أكثر من ستّين زاوية اندثرت وفقا لهذا المرسوم بسبب أشغال التهيئة التي عرفتها المدينة والربضين"[38]، هذا إلى جانب الإهمال وعدم الصيانة، وتحويل العديد من المعالم إلى مراكز للتكوين المهني.

ب– استعادة زاوية أمّ خمار لقدسيتها

لم نتمكّن من تحديد تاريخ أوّل ترميم للزاوية القبّة، الذي بمقتضاه استعادت الزاوية اشعاعها ورواجها، لكن ما تؤكّده "الوكيلة" أنّ آخر هذه الترميمات كان منذ ثلاث سنوات حيث قامت مجموعة "من أهل الخير" بشراء المواد اللاّزمة للترميم وإصلاح الزاوية وذلك في إطار العمل الصالح.

لقد أولت السلطة العثمانية كثير عناية واهتمام بالأولياء وأضرحتهم لشدّة اعتقادهم فيهم حيث ورد في **المؤنس** أنّ أبا الحسن المولى علي[39] (1675-1688) "ولما عزم ركابه الشريف على التوجّه بالمحلّة كعادته ابتدأ بزيارة الزوايا للتبرّك كعادة أبيه وجدّه" ومن بين هذه الزوايا زاوية عائشة المنوبية[40].

وتواصلت الظاهرة مع حسين بن علي التركي[41] (ت1740م) ومن خلفه، حيث كان للباي "اعتناء بتفقّد مقامات الأولياء والصالحين داخل مدينة تونس وخارجها وبناء ما انهدم منها وتنويرها في كلّ أوقاته والجارية عليهم من صدقاته من ماله الخاص به في جميع زوايا مملكته من كثرة إعتقاده ..." [42]، وكان يُنشئ تربا لأضرحتهم قصد التبرّك والانتفاع بقربهم، كما كان كثير التردّد على زوايا الصلحاء والنزول بأبوابهم[43].

ولئن كان هذا الإهتمام يخصّ بدرجة أولى الصلحاء من الذكور وبدرجة أقلّ الصالحات من النساء، ويظهر ذلك في كثرة الترب الخاصّة بالصلحاء وأيضا في كثرة الإحسانات والهبات والأحباس[44] المرصودة لزوايا الرجال إلاّ أنّ زاوية أمّ خمار كانت من بين الزوايا النسائية التي استعادت رواجها واشعاعها، وربّما يعود ذلك لتموقعها فوق الأراضي الموقوفة على الصالح أبي الحسن الشاذلي.

إذن من الملاحظ أنّ اهتمام السلطة ببعض الزوايا دون غيرها له تأثير مباشر على استمرارية الزاوية من عدمه[45].



زاوية أمّ خمار وضريحها

ج- الكرامات المنسوبة لقبر أمّ خمار وزاويتها

تؤكّد "الوكيلة" أنّ الزاوية تستقبل العديد من الزوّار وأغلبهم من النساء، وإن قلّ عددهم في السنوات الأخيرة، وتختلف الهبات والوعدات المقدّمة حسب مقدرة كلّ زائر. وتنسب الرواية الشفويّة لأمّ خمار كرامتين اجتماعيتين:

- المساعدة على الزواج

تذكر "الوكيلة" أنّ من شروط صحّة الزيارة:

*الصمت: حيث يُشترط على الزائرة أن تصمت عن الكلام من زمن خروجها من المنزل حتى رجوعها إليه، قد يُذكّرنا هذا الشرط بزكريا الذي أمره الله بالصمت حتى يرزقه الولد[46].

إنّ استحضار النموذج النبوي في الروايات الشفوية وفي دائرة التصوّف عامّة أمر دارج.

* المكنسة: إذ تجلب الزائرة معها مكنسة (شيتة عربي)، لتنظيف المكان وتتركها لتكرّر العملية على قدر عدد مرّات الزيارة.

إنّ عمليّة الكنس هنا لها رمزيتها، فالكنس يمكن أن يرمز إلى تخليص النفس من الأدران وتطهير القلب من الران وتصفية النيّة.

* تجلب معها الحنّاء (وآثارها موجودة على جدار الزاوية)

إنّ جلب الحنّاء له مدلولاته، فالحنّاء تعتبر إحدى الطقوس التقليدية في المجتمع، وهي رمز للفرح، وللإحتفال، وللزواج، والرّغبة في التزيّن، والتباهي بالأنوثة. ويمكن العودة هنا إلى المأثور الديني النبوي الذي يحثّ على استعمال الحنّاء حيث يُنسب إلى الرسول قوله لإحدى النساء "اختضبي تترك احداكنّ الخضاب حتى تكون يدها كيد الرجل"[47]، كما ينسب إليه قوله "إنّي لم أدر أيد امرأة هي أو رجل، قالت بل يد امرأة، قال لو كنت امرأة لغيّرت أظفارك بالحنّاء"[48].


الحنّاء على جدار الزاوية بأيدي الزائرات

* الزيارة يجب أن تكون في أيام معلومة ومرّات محدّدة: 4 مرّات من يوم الاثنين أو 3 مرّات من يوم الخميس وتكون في الأسابيع المتتالية.

* يوم الاثنين أو يوم الخميس الأخير تعود الفتاة من نفس الباب الذي خرجت منه وهي تتكلّم أي ينتهي أجل الصمت.

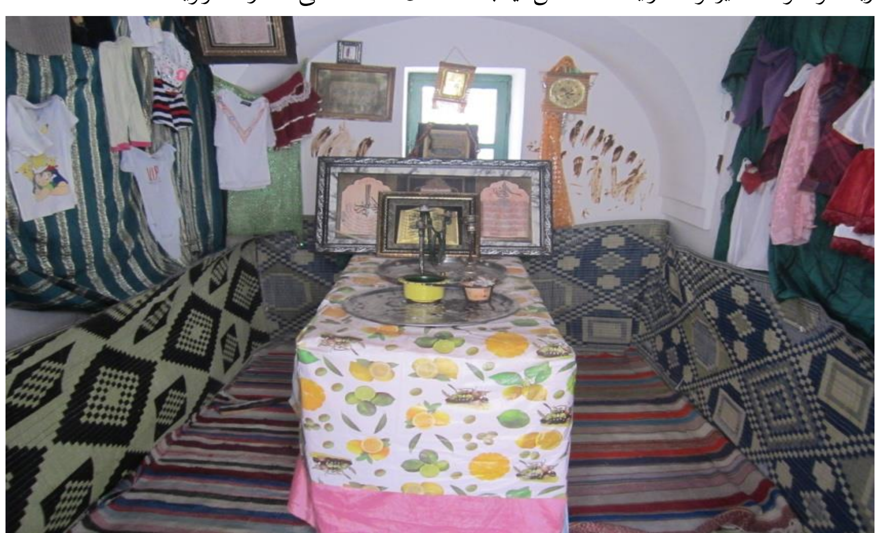
إنّ إختيار يومي الإثنين والخميس لممارسة فعل الزيارة يعود لفضل هذين اليومين في المأثور الديني وفي ذهنية المجتمع. وهو ما يعطي مشروعية لهذه الممارسة.

– المساعدة على الإنجاب

من شروط المساعدة على الإنجاب تذكر "الوكيلة" أنّه على الزائرة أن تزور الزاوية ثلاث مرّات لتقوم بتمسيد بطنها بالزيت المنقوع فيه السنجق وشدّها بقطعة قماش (خمار).



صينيّة تحتوي شمعدان وعلبة زجاجية صغيرة مملوءة سنجق، وصينية أخرى تحتوي آنية فخّار بها زيت وكانون صغير ولقد رأيت جملة من ثياب الأطفال المعلّقة على جدران الزاوية.



الخاتمة

كان يحدونا الأمل من خلال **مناقب عائشة المنوبية** في تكوين سيرة ذاتية للصالحة أمّ خمار لكنّ النقص الفادح في المعلومات حال دون ذلك، وهي سمة غالبة على كتب المناقب والتراجم فيما يخصّ التعريف بهويّة الصالحات ككلّ.

كما عسُر علينا لنفس السبب وهو نقص المعلومة وغيابها تبيّن التجربة الولائية لأمّ خمار ومقوّماتها وأركانها، فكلّ ما تحصّلنا عليه هو ما ينسبه المؤلّف للصالحة من تعظيم وتبجيل من طرف عائشة المنوبية.

لقد تمكنّا من خلال النصّ المنقبي لعائشة المنوبية والدراسة الحديثة للإحصائيات من تبيّن فضاءين يخصّان أمّ خمار: القبر والزاوية، فالقبر الذي ورد ذكره في **مناقب عائشة المنوبية** كان محلّ زيارة من طرف الصلحاء، وأكّدت المناقب أنّه من الفضاءات المعترف بها في المئة السابعة هجرية/13م. أمّا الزاوية فكانت في حالة خراب حسب الإحصائيات وقد تعذّر تأريخ زمن تأسيسها والذي رجّحنا أن يكون في الفترة الممتدّة بين القرن الثامن هجري/14م والقرن الثاني عشر هجري/18م.

كما لم نتوصّل نظرا لضحالة المعلومة التي استقيناها من مصادرنا المكتوبة، إلى معرفة مؤسّس الزاوية ونوعيّة زوّارها وأركانها والممارسات الطقوسيّة التي تقع بداخلها، كذلك لم نتمكّن من تبيّن مدى فاعلية وفعالية الزاوية ومدى إشعاعها محلّيا وإقليميّا في فترة تواجدها. وعلى العكس رصدنا من خلال مصادرنا الشفويّة عددا من الطقوسيات المتصلة بالزيارة راهنا، ونوعيّة الزوّار الذين كانوا ينتمون لمختلف الشرائح: الإجتماعيّة (من الطبقة الفقيرة، والمتوسّطة، والغنيّة)، والمهنيّة (متعلّمين، وأصحاب شهادات عليا، وغير متعلّمين). أمّا بالنسبة للشريحة العمريّة فكانت الزيارة حكرا على المقبلات على الزواج، والراغبات في الإنجاب.

ونظرا لهذا التكتّم وصمت النصوص فإنّه لم تتسنّ معاينة تطوّر الممارسات المتّصلة بزاوية أمّ خمار حسب تسلسلها الدياكروني.

إنّ الزيارة الميدانية التي قمت بها لزاوية أمّ خمار أظهرت أنّ لهذه الصالحة مكانة هامّة في الذاكرة الشعبية للأفراد وأنّ قبرها فضاء حيّ، لا سيّما وأنّه معروف ومزار وينتظر منه الزائر قضاء حاجياته، ويعتبر الموقع الجغرافي للزاوية والتي تتموقع على الأراضي المحبّسة على أبي الحسن الشاذلي هو ما أعطى لأمّ خمار مزيدا من الإشعاع.

ممّا توصّلنا إليه من خلال تناول زاوية أمّ خمار أنّ الزاوية بصفة عامّة وما يتعلّق بها من ممارسات (زيارة وطقوسيات وتعظيم) ليست معطى نهائي بل ظاهرة متغيّرة ومتطوّرة حسب حاجيات المجتمع ومتطلّباته.

ويبقى الحديث عن أمّ خمار ومزارها مفتوحا في ظلّ السعي إلى إيجاد مزيدا من المعلومات التي تخصّها والتي ربّما تكون على ملك خواصّ.

الهوامش:

[1] – نذكر قبر الفقيه أبي الحسن علي ابن المنمّر (348هـ-432هـ) من غانيمة التابعة لوطن طرابلس، أنظر: **رحلة التجاني**، وأنظر: عامري (نللي سَلامة)، **الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، جامعة منوبة ، السلسلة : تاريخ – المجلد 12، ط.1، تونس، 2001، ص386.

[2] – أنظر: ابن قنفد القسنطيني (أبو العباس أحمد)، **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر وتحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965، ص7-9.

[3] -Mayeur- Jaouen (C.),« Lieux sacrés, Lieux de culte, sanctuaires en Islam. Bibliographie raisonnée», in A. Vauchez (dir.) *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, E.F.R, 2000, p.167

[4] – أنظر تقديم النسخ المخطوطة في:

Amri (N.), *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiya*, Sindbad-Actes Sud, Arles, 2008, 293 p.

5 – أنظر: مناقب السيّدة عائشة المنوبية، تونس1344هـ/1925م، لم نعتمد على التحقيق الذي قام به محمد الكحلاوي (**مناقب السيّدة عائشة المنوبية**، تحقيق ودراسة محمد الكحلاوي، تقديم توفيق بن عامر، منشورات كارم الشريف، 2011، 200ص) نظرا لما اعترى عمليّة التحقيق من هنات منهجيّة.

6 – أنظر: بوسعيدي (نادية)، **تحقيق ودراسة، دفتر تقييد المساجد والزوايا والميضات والكتاتيب والسبابل وغير ذلك وما عليها من الأوقاف لسنة 1170/1756**، رسالة لنيل شهادة الماجستير، تحت إشراف أحمد السعداوي، كلّية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2006.

7 – الخمر ما خمر العقل، وهو المسكر من الشراب، وخمر الرجل: سقاه الخمر، والمخمر: متّخذ الخمر، والخمّار: بائعها، أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، 2003، حرف الخاء، ج5.

8 – أنظر: بوسعيدي (نادية)، **تحقيق ودراسة، دفتر تقييد المساجد والزوايا والميضات والكتاتيب والسبابل وغير ذلك وما عليها من الأوقاف لسنة 1170/1756**، رسالة لنيل شهادة الماجستير، تحت إشراف أحمد السعداوي، كلّية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2006.

9 – المسح هو الكساء من الشعر والجمع القليل أمساح والكثير مسوح، ابن منظور، **لسان العرب**، ج6، ص52، وأنظر بالنسبة لتلقيب الصالحة بالمسوحية: ابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم ابن عيسى)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**, ج2، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس د.ت، ص74، والأسود عُلاء، **النساء الصالحات في المدوّنة المنقبيّة لبلاد المغرب من بداية القرن الـ5 هـ/11م إلى نهاية القرن الـ9هـ/15م**، أطروحة دكتورا في التاريخ، إشراف نللي سلامة عامري، جامعة تونس 1، 2016، ص229.

10 – لم تذكر الوكيلة أيّ من البايات هو، لأنّها نسيت من يكون.

11 – أنظر: **مناقب عائشة المنوبية**، ص43.

12 – يُعرّف البكري هذا الجبل قائلا: يقابل [باب الجزيرة] الجبل المعروف بجبل التوبة [الذي أصبح يُعرف بجبل الجلاز] و هو جبل عال لا ينبت شيئا, في أعلاه قصر مبني مشرف على البحر, وبشرقي هذا القصر غار منحني الباب يسمّى المعشوق, و بالغربي منه عين ماء"، وتكثر الروايات في كتب المناقب حول جبل الجلاز، أنظر على التوالي: البكري، **المسالك والممالك**، ج2، ص696، وانظر: الهوّاري (أبو عبدالله محمّد)، **مناقب محمّد الجلاّز**، (م) 17945، و 40 أ –40 ب، **ومناقب المغارة التي بجبل الجلاّز**، (م) 18555، و25 أ، والدّولاتلي (عبد العزيز)، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، ص44.

[13] – رغم بعض الحفريات التي أُجريت إلاّ أنّه عسُر تأريخ ظهور مقبرة الجلاّز كما صعب ترجيح إمكانية وجود مقابر قديمة ومبكّرة، أنظر: الدّولاتلي (عبد العزيز)، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، ص144-145.

[14] – عرفت هذه المقبرة عديد التسميات وهي: المقبرة الهنتاتية لأنّها اختصّت بدفن شيوخ هنتاتة، ومقبرة الشرف لأنّها كانت تضمّ أضرحة الشيوخ الموحدين والأولياء الصالحين المعروفين بشيوخ الشرف أي المشرفون على حافة الربوة، وفي أواخر القرن السابع هجري/13م أصبحت تُسمّى بمقبرة علي القرجاني وانضمّ إليها العديد من أصحاب أبي الحسن الشاذلي، أنظر: برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقيّة في العهد الحفصي**, ص145، و البشروش, **موسوعة مدينة تونس**, ص181.

[15] – من أشهر صالحات القرن السابع هجري، وتُنسب إلى التيّار الشاذلي، خُصّص لها نصّ منقبي لتعداد مناقبها وكراماتها، والمنوبية هي أصيلة قرية منوبة غربي مدينة تونس وبنت الشيخ أبي موسى عمران بن الحاج سليمان المنوبي وفاطمة بنت عبد السميع، انتقلت بمفردها للعيش بمدينة تونس وتحديدا بالمركاض، توفيت وهي لا تزال عزباء ودفنت بروضة القرجاني، أنظر لمزيد التعريف بها: **مناقب عائشة المنوبية**، 1344هـ/1925م،

Boissevain (K.), *Sainte parmi les saints. Sayyida Mannûbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*, IRMC-Maisonneuve et Larose, Paris, 2006, 364p., Abdel Wahab (H. H.), «Aisha Al Mannubiya», *EI2*, t.I, p.318, Amri (N.), *La Sainte de Tunis*, *op.cit.*, 293p., *Id.*, " 'ÂISHA AL MANNUBIYYA", dans A. Fella (dir.), *Les femmes mystiques*, *Histoire et Dictionnaire*, Ed. Robert Laffont, Paris, 2013, p.76-79.

[16] – أنظر: **مناقب عائشة المنوبية**، ص43.

[17] – أنظر: **مناقب عائشة المنوبية**، النسخة المطبوعة،

Amri (N.), *La Sainte de Tunis*, *Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiya*, Sindbad-Actes Sud, Arles, 2008, 293p, *Id.*, " 'ÂISHA AL MANNUBIYYA", dans A. Fella (dir.), *Les femmes mystiques*, *Histoire et Dictionnaire*, Ed. Robert

-Laffont, Paris, 2013, p.76-79. للتعريف بالتيار الشاذلي أنظر: عامري (نللي سَلامة)، **التصوف بإفريقية في العصر الوسيط**، دار كونتراست للنشر، سوسة، 2009، ص137.

[18] – العامري (نللي سلامة)، **الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، جامعة منوبة، السلسلة : تاريخ – المجلد 12، ط.1، تونس، 2001، ص313-343.

[19] – إنّ نسبة زاوية للشاذلي يعتبر أمرا ملفتا هنا لا سيّما وأنّنا لا نعلم له زاوية طوال مكوثه بإفريقية، حيث لا يوجد في المصادر ما يشير إلى ذلك.

[20] – تقصد رسالة

[21] – لم نجد له تعريفا غير أنّه من معاصري الصالحة عائشة المنوبية، أنظر: **مناقب عائشة المنوبية**، ص43.

[22] – أنظر: **ن.م**، ص43.

[23] – أنظر: **ن.م**، ص43.

[24] – أنظر: **مناقب عائشة المنوبية**، ص43.

[25] – أنظر: **ن.م**، ص43.

[26] – أنظر: **ن.م**، ص43.

[27] – أنظر: **مناقب عائشة المنوبية**، ص43.

[28] – أنظر: الهوّاري، **مناقب أبي سعيد الباجي**، تحقيق أحمد البخاري الشتوي، تونس 2004، ص68-71-72-83-94.

[29] – **دفتر تقييد المساجد والزوايا، الم.الس**.

[30] – العزيزي (محمد)، **زوايا مدينة تونس وربضيها في العهد العثماني**، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف أ.أحمد السعداوي، جامعة تونس الأولى، 2014-2015، ص420.

[31] – أنظر: عامري (نللي سَلامة) **الولاية والمجتمع**، ص143.

[32] – الدولاتلي (عبد العزيز)، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي، سراس للنشر، تونس، 1981، ص241.

[33] – العزيزي (محمد)، **زوايا مدينة تونس وربضيها في العهد العثماني، الم.الس**، ص419.

[34] -Saadaoui Ahmed, *Tunis ville ottomane: trois siècle d'architecture et d'urbanisme, Centre de Publication Universitaire, Tunis, 2001, p398.*

35 – **الم. الس، دفتر تقييد المساجد والزوايا والميضات والكتاتيب والسبابل وغير ذلك وما عليها من الأوقاف لسنة 1756/1170**.

36 – أنظر: **ن.م، دفتر تقييد**، وأنظر: العزيزي (محمد)، **زوايا الصوفيات بمدينة تونس وربضيها في العهد العثماني، خريطة المواقع والمعالم الأثرية والنقائش القبورية أثناء العهد العثماني**، أعمال المؤتمر العالمي الحادي عشر لمدوّنة الآثار العثمانية، السلسلة الثانية مدوّنة الآثار العثمانية رقم 12، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، تونس، أكتوبر 2016.

37 – العزيزي (محمد)، **زوايا مدينة تونس وربضيها في العهد العثماني، الم.الس**، ص420.

38 – **ن.م** ص420.

39 – وهو علي الأوّل أحد بايات الدولة المرادية، ابن مراد الثاني باي الذي حكم البلاد بين (1662-1675).

40 – ابن أبي دينار(محمد بن أبي القاسم القيرواني)، **المؤنس في أخبار افريقية وتونس**، تحقيق محمد شمّام، المكتبة العتيقة، تونس،
1818 ، ص3.

41 – هو مؤسّس الدولة الحسينية، وهو أوّل بايات تونس، حكم بين سنة 1705م -1735م، عرفت في عهده المملكة ازدهارا اقتصاديّا واجتماعيا، أنظر بشأن العائلة الحسينية: الشريف (محمد الهادي)، **تاريخ تونس**، سراس للنشر، تونس، 1985، الط2، وأنظر: بن يوسف (الصغيّر)، **المشرّع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**، المجلّد الأوّل، تقديم وتحقيق أحمد الطويلي، المطبعة العصريّة، الطبعة الأولى، تونس، 1998،

-Cherif (M.H), **Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn Bin Ali 1705-1740**. Pub. Université de Tunis 1984-1986.

42 – أنظر: **المشرّع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي، الم**.الس، ص30.

43 – **ن. م**، ص30.

44 – الشريطي (منصف)، الإحسانات الموزّعة على الزوايا في القرن الثامن عشر، الدلالات السياسية والإجتماعية والدينية، **المجلّة التاريخية المغاربية**، عدد 100/99، 2000، ص558.

45 – عيسى (لطفي)، "الصيت والسلطة في المعجم السياسي المغربي خلال القرن السابع عشر"، **المجلّة التاريخية المغاربية**، عدد93-94، 1999، ص147-161، **ومغرب المتصوّفة (الانعكاسات السياسية**

والحراك الاجتماعي من القرن 10م إلى القرن 17م)، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تونس، مركز النشر الجامعي تونس، 2005، ص545-571.

[46] – أنظر: **سورة آل عمران**، الآيتين 40-41، و**سورة مريم**، الآيات 8 و9 و10.

[47] – بن حنبل (أحمد)، **المسند**، شرحه ووضع فهارسه حمزة أحمد الزين، دار الحديث، ط1، القاهرة، 1995، ج18، ص556.

[48] – النسائي (أبو عبد الرحمان أحمد)، **صحيح سنن النسائي**، حكم على أحاديثه وآثاره وعلّق عليه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، 1999، ص5104.

L’association : un espace de Médiation sociale

The association: a space for social mediation

الكاتب: د/ محمد هديدر

المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي

ببئر الباي- جامعة تونس

البريد الالكتروني : hidermohamed@gmail.com

تاريخ الاستلام: 15 /2020/09   تاريخ القبول: 01 /2021/04

Résumé :
Bien qu’il existe *deux acquis bien clairs du soulèvement du 14 janviers 2011 qui sont la liberté d’expression et la liberté d’organisatio*n, la société tunisienne a connu une sorte de désordre caractérisée par les idéologies extrémistes, la montée du terrorisme, une flambée de violence et des conflits politiques.
Les jeunes tunisiens se sentaient exclus de la vie de la communauté avant la « révolution », ressentent une obligation morale à s’impliquer dans la vie de la société et prendre part dans la reconstruction et le changement de la société.
Certains trouvent dans l’association l’endroit idéal qui pourrait être un nouveau mode d’intervention pour la création et la réparation du lien social, surtout que le nombre de celles-ci s’est multiplié après la révolution.

Cette recherche vise à étudier les représentations de l’association chez les jeunes tunisiens engagés dans ces entités dans ce contexte sociopolitique en mutation.
Nous avons adopté une approche individualiste qui entend étudier le sens subjectif que les jeunes donnent à leurs associations, nous avons opté pour la technique de reconnaissance de l’objet. Nous avons choisi l’échantillonnage en grappe à plusieurs degrés, une méthode qui nous a offert un échantillon de 291 jeunes engagés dans divers types d’associations.
Les jeunes considèrent l’association comme étant un espace de liberté, de démocratie et d’expression, elle a pour fonction de leurs faciliter l’apprentissage des rôles sociaux, un apprentissage nécessaires pour une bonne intégration dans la société. Ils la conçoivent comme l’équivalent d’un petit groupe d’interaction sociale, qui permet la construction des relations sociales.
L’association peut jouer selon nos enquêtés un rôle capital dans la transition démocratique et dans la création du lien social en Tunisie.
Mots clés : **médiation sociale, représentations sociales, association, jeunesse, lien social**

تلخيص: على الرغم من وجود إنجازين واضحين للغاية لانتفاضة 14 يناير 2011، وهما حرية التعبير وحرية التنظيم، فقد شهد المجتمع التونسي نوعًا من الفوضى تمثلت في بروز الأيديولوجيات المتطرفة، وتصاعد الإرهاب، تطور نسبة حالات العنف وتأجج الصراع السياسي.

كان الشباب التونسي مستبعدا من المشاركة في الحياة الاجتماعية قبل الثورة ورغبة منه في إعادة بناء المجتمع وإحداث التغيير، وجد في الجمعية المكان الأمثل الذي يمكن أن يكون

أسلوبًا جديدًا للتدخل لإنشاء وإصلاح الروابط الاجتماعية خاصة مع تنامي وارتفاع هذه الجمعيات.

يهدف هذا البحث إلى دراسة التمثّلات الاجتماعية للجمعية لدى الشباب التونسي المنخرط في هذه الكيانات في هذا السياق الاجتماعي والسياسي المتغير.

لقد اعتمدنا نهجًا فردانيا يهدف إلى دراسة المعنى الذاتي الذي يعطيه الشباب لجمعياتهم، وقد اخترنا تقنية التعرف على الأشياء. اخترنا أخذ العينات العنقودية متعدد المراحل، وهي طريقة أعطتنا عينة من 291 شابًا مشاركًا في أنواع مختلفة من الجمعيات.

وفي خلاصة البحث يعتبر الشباب الجمعية مساحة للحرية والديمقراطية والتعبير، وهي فضاء يساهم في تعلّم الأدوار الاجتماعية، التعلم الضروري للاندماج الجيد في المجتمع. والجمعية تعادل مجموعة صغيرة من التفاعل الاجتماعي مما يسمح ببناء العلاقات الاجتماعية ويمكن أن تلعب دورًا رئيسيًا في التحول الديمقراطي وفي خلق روابط اجتماعية في تونس.

الكلمات المفتاحية: الوساطة الاجتماعية، التمثيلات الاجتماعية، الجمعيات، الشباب، الرابط الاجتماعي

Abstract : Although there are two very clear achievements of the uprising of January 14, 2011 which are freedom of expression and freedom of organization, Tunisian society has experienced a kind of disorder characterized by extremist ideologies, rise of terrorism, an outbreak of violence and political conflicts.

Young Tunisians who were excluded from community life before the "revolution", now feel a moral obligation to get involved in social life and take part in the reconstruction and change of society.

They find in the association the ideal place which could be a new mode of intervention for the creation and repair of the social bond, especially as their number multiplied after the revolution.
This research aims to study the representations of the association among young Tunisians involved in these entities of this changing socio-political context.
We have adopted an individualistic approach which intends to study the subjective meaning that young people give to their associations; we have opted for the object recognition technique. We chose multistage cluster sampling, a method that gave us a sample of 291 young people involved in various types of associations.
Young people consider the association as a space of freedom, democracy and expression, which function is to facilitate their learning of social roles and better integration into society. They see it as the equivalent of a small group of social interaction, which allows the construction of social relations and plays a capital role in the democratic transition and creation of social ties in Tunisia.
Keywords: social mediation, social representations, association, youth, social bond

Introduction

En Tunisie, les jeunes sont au cœur des révoltes de 2011, ils se sont investis dans des actions qui étonnent par leur caractère massif dans toutes les régions du pays. L’engagement des jeunes tunisiens ne s’est pas limité à la seule participation politique mais touche diverses activités telles que le bénévolat, le volontariat, l’action sociale, syndicale et associative. D’ailleurs cette période postrévolutionnaire est marquée par la naissance de plusieurs partis politiques (plus de 140

partis), de syndicats, une poussée démographique considérable d’associations (plus de 8000 associations entre 2011 et 2015) et surtout d’une ruée des jeunes tunisiens vers ces organismes. Ils sont plus nombreux dans les associations que dans les syndicats et les partis politiques.

Cette recherche établit une réflexion sur la notion d’engagement associatif des jeunes tunisiens après le 14 janvier 2011. C’est un thème peu analysé par la sociologie tunisienne dans la mesure où rares sont les sociologues qui ont étudié les jeunes comme acteurs dans les associations, la majorité des travaux mettent le point sur la société civile tunisienne en général.

Dans le cadre de la présente recherche nous avons abordé la question selon une approche individualiste qui entend étudier le sens subjectif que les jeunes engagés dans les bureaux des associations donnent à leurs actions et notamment à l’association. Une démarche qui consiste à s’insérer dans le point de vue de l’acteur, pour comprendre de l’intérieur ce que représente l’association pour lui. Nous avons fait référence à la théorie des représentations sociales pour étudier les attitudes, les croyances et les opinions au sujet de l’association.

L’objectif auquel nous aspirons est de répondre aux questions suivantes :

Quelles représentations les jeunes ont de leur association ? Et S’agit-il d’un sens commun ?

1. Méthodologie

Pour étudier ce que pensent les jeunes de leur association, nous avons choisi d’utiliser le questionnaire comme étant un outil efficace et commode pour le recueil d’informations à grande échelle. Néanmoins, l’élaboration du questionnaire ne peut se faire dans une démarche a priori, car elle est susceptible de fausser la pertinence des réponses recueillies[1]. En effet, pour que les questions et le type de réponses proposés puissent correspondre aux schèmes de pensée des personnes interrogées, une phase de pré-enquête destinée à repérer les thèmes

autour desquels s’organise la représentation de « l’association » est nécessaire.

La pré-enquête a été réalisée sous la forme d’entretiens individuels complétés par des entrevues collectives.

Trente entretiens ont ainsi été réalisés lors du Forum Social Mondial qui s’est tenu en Tunisie du 26-03-2013 au 30-03-2013. Les informations recueillies ont été complétées par celles issues de trois « focus group »[2] réalisés en présence de 6 personnes chacun.

Les personnes interrogées ont été choisies de telle sorte qu’elles fassent toutes partie de l’univers d’enquête, qu’elles appartiennent à des groupes sociodémographiques divers, qu’elles soient jeunes âgé de 15 à 29 ans impliqués dans les différents types d’associations entant que membre du bureau de l’association et que leur engagement associatif soit réalisé après la révolution.

Comme nous ne disposons pas d’une liste de toutes les unités incluses dans la population et qu’il existerait probablement des associations qui ne contiennent pas de jeunes adhérents dans leurs comités, nous avons opté pour un plan d’échantillonnage à quatre degrés :

Afin d’assurer la représentativité spatiale de l’échantillon et pour toucher le maximum de régions nous avons opté pour une approche géographique, notre population est repartie sur tout le pays constitué de sept régions à savoir Grand Tunis, Sahel, Nord-est, Nord-ouest Centre-est, Centre-ouest, Sud-est et Sud-ouest, ces régions représentent les sous-ensembles initiaux et constituent le premier degré de l’échantillonnage.

Dans une deuxième sélection nous avons choisi un gouvernorat de chaque région, le critère que nous avons introduit étant le choix du gouvernorat ayant le taux de création d’associations le plus élevé après la révolution.

Et d’une façon aléatoire nous avons choisi environ 10 pour cent des associations dans chaque gouvernorat que nous avons retenu pour notre étude. Les jeunes engagés dans chacune de ces associations ont fait

l'échantillon de notre recherche pour avoir enfin un échantillon de 291 jeunes engagés dans divers types d'associations.

Nous avons reparti les jeunes en deux tranches d'âge sur lesquels va porter l'analyse (18-24 ans et 25-29 ans). Les plus jeunes représentent presque le un quart de l'échantillon.

Cet échantillon est composé de 32% de jeunes femmes**,** 89,7% d'un niveau d'instruction supérieur, 52,6% actifs dont **13**,4% sont des cadres et exerçant des professions intellectuelles supérieures.

Il faut signaler que l'échantillon est reparti inégalement entre les jeunes urbains et jeunes ruraux, les premiers représente 77,3% du total de l'échantillon, les deuxièmes représentent 22,7%. Cette répartition inégale est expliquée par le fait que les associations sont beaucoup plus nombreuses dans les grandes villes que dans les zones rurales.

Pour l'étude des représentations des jeunes de leur association, nous avons opté pour la technique de reconnaissance de l'objet, une des techniques de contrôle de la centralité et de vérification du noyau central la plus souple à mettre en place, facile et simple au niveau de la formulation des questions et de la passation. Elle nécessite deux phases, un préliminaire pour repérer les éléments constitutifs de la représentation (des entretiens exploratoires), et une deuxième phase où les sujets donnent leurs points de vue pour chacun des items proposés, ces derniers choisissent entre les trois réponses « certainement », « peut être » ou « pas du tout » caractéristique de l'objet. Abric affirme : « On considérera comme centraux les items qui statistiquement caractérisent certainement l'objet »[3] .

2. Résultats

Dans la première phase de la technique de reconnaissance de l'objet, les entretiens ont permis de retenir 10 éléments qui nous paraissent les plus importants. Nous présentons dans le tableau suivant ces thèmes et leurs contenus.

Tableau 1Thèmes de la question de "reconnaissance de l'objet"

Catégories	Contenus

Un espace de citoyenneté	Espace, ou on peut exercer notre droit, faire notre devoir, ou on a droit à l’action, espace d’éducation à la citoyenneté
Un espace d’intégration	S’intégrer dans la société, lieu d’insertion
Un espace de socialisation	Lieu de vie, Lieu de construction de l’identité, Lieu d’apprentissage des valeurs et des normes
Un espace d’apprentissage	Espace d’apprentissage de la vie, Apprentissage de la communication, apprentissage de la gouvernance, Apprentissage des valeurs et des normes
Un espace d’expression	C’est un lieu où on peut s’exprimer, donner des idées
Un espace d’appartenance	C’est notre famille, espace qui nous attire
Un espace de démocratie	Espace de participation pour tout le monde, Tous les gens peuvent y avoir accès
Un espace de liberté	De liberté d’action, espace ou on est libre de faire ce qu’on veut
Un espace de loisir	Espace de temps libre, espace de divertissement
Un espace de sociabilité	Espace de contact avec les autres, espace d’échange, de camaraderie

Nous avons demandé aux jeunes de choisir parmi les trois propositions suivantes celle qui convient le mieux aux catégories présentées: **Ce n’est pas une association - Il est possible que ce soit une association – C’est une association**.

Dans la deuxième phase nous avons calculé les fréquences de reconnaissance de **« l’association »,** les résultats sont récapitulés dans le tableau suivant.

	Ce n’est pas une association	Il est possible que ce soit une association	C’est une association	

Un espace de citoyenneté	1.4%	14.4%	84.2%	Noyau central
Un espace d'intégration	9.3%	32.0%	58.8%	Périphérie
Un espace de socialisation	13.4%	29.9%	56.7%	
Un espace d'apprentissage	11.3%	33.0%	55.7%	
Un espace d'expression	18.6%	32.0%	49.5%	
Un espace d'appartenance	24.7%	28.9%	46.4%	
Un espace de démocratie	18.9%	38.8%	42.3%	
Un espace de liberté	24.7%	36.1%	39.2%	
Un espace de loisir	20.6%	42.3%	37.1%	Eléments contrastés
Un espace de sociabilité	38.1%	45.4%	16.5%	

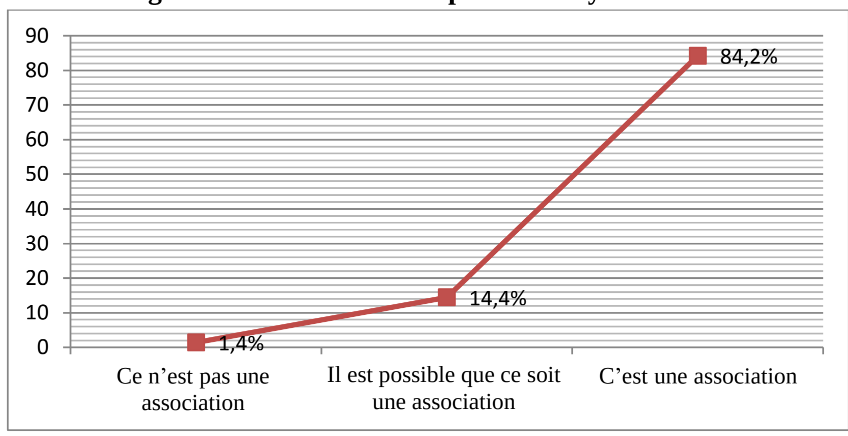
Tableau 2Fréquences de reconnaissance de " l'association"

La technique de reconnaissance de l'objet est une adaptation de celle de mise en cause, Moliner, Rateau et Cohen-Scali, considèrent que dans les techniques de mise en cause « si plus des trois quart d'un groupe (75%) ont répondu par la négative à la mise en cause d'un élément, cela signifiera que cet élément est un élément consensuellement non-négociable pour ce groupe»[4]. Dans l'étude des représentations de la banque[5] (Abric 2003), l'hypothèse de centralité est faite par des éléments ayant des fréquences de reconnaissance de 79 % et 71 %, pour d'autres comme Tafani et Bellon (Cités in Moliner, la dynamique des représentations sociales 2001)[6], ils ont adopté la norme de 75% comme seuil de repérage des éléments centraux dans leurs étude sur les représentations des études chez les lycéens.

Dans notre cas, nous avons adopté la norme des trois quart , et comme le montre le tableau 2, l'item « espace de citoyenneté » est le seul à être supérieur à 75 %, supérieur à tous les autres items et sans cet élément

nous ne pouvons pas reconnaitre « l'association », c'est un élément non négociable (courbe en J , figure 1)

Figure 1Profil de l'item "espace de citoyenneté"



Les éléments « espace d'intégration », « espace de socialisation » et « espace d'apprentissage » avec respectivement des fréquences de 58.8%, 56.7%, et 55.7%, semblent constituer des éléments importants dans la reconnaissance de l'association sans pour autant être en position centrale si on s'en tient à la norme de 75% et peuvent constituer les éléments périphériques.

Les éléments « espace d'expression », « espace d'appartenance », « espace de démocratie » et « espace de liberté », bien qu'ils ne dépassent pas les 50 % des réponses qui optent pour la catégorie « c'est une association », ils pourraient être aussi des éléments périphériques.

Nous remarquons que seul les items « espace de sociabilité » et « espace de loisir » ne présentent pas des courbes en « **J** » et pourraient être des éléments contrastés. Les jeunes pensent plus à la

tache qu'ils vont faire, qu'aux relations inter-individus dans leur association et ce n'est pas le loisir qui compte plus pour eux.

3. Représentations de l'association selon les variables de l'étude

3. 1 Représentations de l'association selon la variable « genre »

Nous avons construit un test d'indépendance de khi deux (logiciel SPSS 17), afin de vérifier s'il ya un lien entre les représentations de l'association chez les jeunes et la variable « genre »

Le test khi deux (10,29 à $p<.05$) ne montre une différence significative entre les réponses des jeunes hommes et des jeunes femmes que pour l'item « espace de liberté » en faveur de ces dernières. « …..La Révolution, c'est d'abord celle qui porte un projet de liberté pour les femmes »[7] (Zouari 2011 : 97). Le rôle de la femme tunisienne reste structuré autour de la famille, elle est mère, épouse ou fille « de », et si elle a participé activement à la « révolution », sa place dans la vie politique, syndicale est toujours limitée, elle est plus présente dans les associations, les espaces qui peuvent lui offrir la possibilité de s'exprimer librement.

3. 2 Représentations de l'association selon la variable « âge »

Tableau 3Reconnaissance de l'association selon l'âge

	C'est une association			
Age des répondants	Espace de liberté	Espace de démocratie	Espace de socialisation	Espace d'apprentissage
18-24 ans	52%	56%	68%	76%
25-29 ans	34,7%	37,5%	52,8%	48,6%

Comme le montre le tableau 3, la différence est significative entre les réponses des jeunes de la catégorie 18-24 ans et leurs homologues de la catégorie 25-29 ans que pour les items suivant :

Premièrement « espace de liberté » (khi deux=6,99), les plus jeunes sont soumis à l'autorité de leurs parents dans leur famille, ne sont pas libre dans les institutions scolaires, trouvent dans l'association l'espace qui leur offre la liberté d'action.

Deuxièmement, l'association est plus considérée comme « espace démocratique » » (khi deux=10,29) chez les plus jeunes, parce qu'elle se distingue de la famille et de l'école par son caractère démocratique qui marque les relations au sein d'elle.

Troisièmement et dans les réponses de 76% des plus jeunes (contre 48,6% chez les (25-29 ans)), l'association est un « espace de socialisation » » (khi deux=9,06) c'est-à-dire un espace ou les individus apprennent et intériorisent les normes et les valeurs de la société à travers diverses interactions au sein de celle-ci.

Enfin, les 18-24 ans sont plus à choisir l'item « espace d'apprentissage » pour caractériser une association (khi deux=17,47), ils apprennent le management, la communication et la façon de réagir face aux difficultés qu'ils rencontrent dans leurs rôles de responsable au sein de l'association.

3. 3 Représentations de l'association selon la variable «situation des répondants»

Tableau 4Reconnaissance de l'association selon la situation des répondants

Situations actuelles des répondants	C'est une association		
	Espace de socialisation	Espace d'apprentissage	Espace d'intégration
Etudiants/Elèves	73,9%	82,6%	78,3%
Exerce une profession	54,9%	51%	54,9%
Au chômage	43,5%	39,1%	47,8%

Le tableau 4 montre que les jeunes étudiants/élèves se distinguent des jeunes actifs et des jeunes au chômage par un taux élevé dans le choix des trois items, « Espace de socialisation » (73,9%) (Khi deux=15,44), « Espace d'apprentissage » (82,6%) (Khi deux=32,40), et « Espace d'intégration » (78,3%) (Khi deux=19,39), alors que la différence n'est pas significative dans les réponses de différents catégories de jeunes pour le reste des items.

3. 4 Représentations de l’association selon la variable « appartenance régionale »

L’analyse statistique montre une différence non significative entre les jeunes urbains et leurs homologues ruraux pour tous les items caractéristiques de l’association.

3. 5 Représentations de l’association selon la variable statut social

Tableau 5Profil de l'item « espace d'intégration » selon le statut social

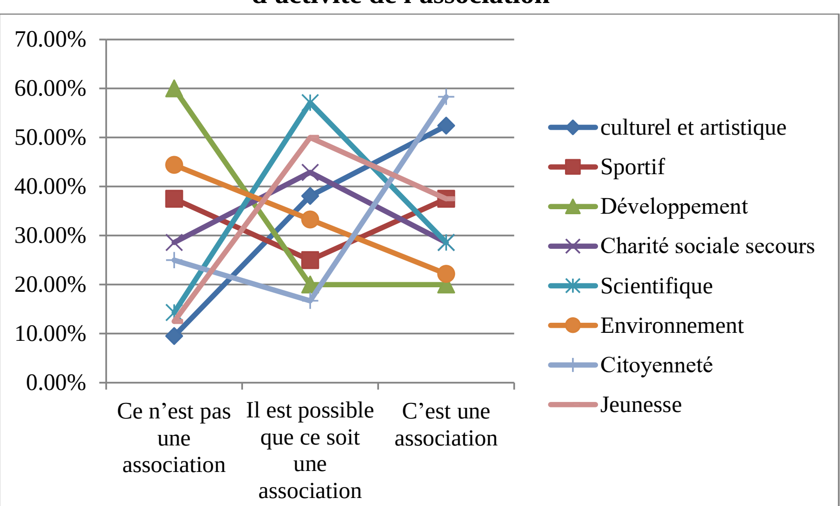
Statut des répondants	Un espace d’intégration		
	Ce n’est pas une association	Il est possible que ce soit une association	C’est une association
Professions libres	,0%	28,6%	71,4%
Cadres et professions intellectuelles supérieures	,0%	53,8%	46,2%
Professions intermédiaires	12,9%	32,3%	54,8%
Autres	10,9%	26,1%	63,0%
Effectif total	9,3%	32%	58,8%

La différence n’est significative que pour l’item « espace d’intégration » (khi deux=16,97), les jeunes exerçants des professions libres optent plus pour cet item avec un pourcentage de 71,4% (tableau 5) et c’est l’association qui peut offrir la possibilité de participation active dans la vie publique à ce groupe de jeunes qu’ils soient ouvriers, artisans ou commerçants.

3. 6 Représentations de l’association selon la variable « domaine d’activité »

La différence entre les réponses des jeunes de différentes associations n'est significative que pour deux items : « espace de liberté » et « espace d'expression ».

Figure 2Profil de l'item « espace de liberté » selon le domaine d'activité de l'association



La figure 2 montre que l'association est plus reconnue comme espace de liberté chez les jeunes membres des associations de citoyenneté (58,3%) et les associations culturelles et artistiques (52,4%), alors que les adhérents des associations de développement sont nombreux à ne pas considérer l'association comme espace de liberté. Les associations de développement se distinguent des autres, d'une part parce qu'ils sont nombreux et ont divers objectifs, nous citons les associations de développement économique, rural, agricole, durable, humain, et de microcrédits. D'autre part, elles sont pratiquement les seuls à faire employer plusieurs cadres diplômés.

La Figure 3, montrent que pour les jeunes des associations de développement et les associations de jeunesse, « une association » est reconnue très majoritairement comme étant un espace d’expression (respectivement 80% et 75%).

Figure 3Profil de l'item "espace d'expression" selon le domaine d'activité de l'association

4. Interprétations des résultats

Ce qui ressort des réponses des jeunes enquêtés, une association est reconnu très majoritairement comme étant « un espace de citoyenneté ». En fait, le besoin de l’engagement associatif est née du constat de crise de démocratie qui caractérisait la Tunisie avant la révolution, les jeunes se sentaient exclus et marginalisés, ils étaient en dehors de tout type de participation, l’association était considérée comme un faux nez de l’Etat, elle en dépendait puisqu’il la finançait et la contrôlait.

Dans la période de transition, les jeunes réagissent et veulent prendre part dans la reconstruction et le changement de la société. D’abord

« L’association » s’avère pour eux un espace favorable à l’exercice de leur droit de participation, ensuite un espace qui leurs permet aussi de s’acquitter de leurs obligations envers la société et envers eux-mêmes. Et enfin l’association est considéré come un espace au potentiel fort pour l’éducation à la citoyenneté, comme le signale Jacques Ion : « Pour des populations largement écartées des mandats électifs, s'accomplit au sein des structures associatives non seulement l'initiation aux mécanismes de la démocratie représentative, mais aussi l'insertion dans la communauté nationale et en ce sens l'association constitue effectivement les adhérents en citoyens »[8].

C’est vrai que l’association est considérée comme un espace de citoyenneté pour la majorité des enquêtés, mais il ne faut pas négliger les autres catégories de réponses, celles appartenant au système périphérique. Ces éléments sont en relation directe avec le noyau central et s’organisent autour de lui représentant les composants les plus souples de la représentation qui peuvent changer ou disparaitre. Ces éléments sont en étroite relation donc avec la notion de citoyenneté, d’ailleurs Ellefsen Bjenk et Hamel Jacques voient que « La citoyenneté (...) a également un rapport avec les formes de participation et d'identité qui marquent l'inclusion des individus dans la société, c'est à dire leur insertion »[9].

Les catégories de réponses du système périphérique ont toutes des courbes en « J ».

D’abord, nous avons noté que 90,8% des jeunes affirment que « l’association » pourrait être ou c’est un « espace d’intégration », une intégration qui se fait par l’adoption des normes et des valeurs transmises et intériorisées par le processus de socialisation et d’apprentissage. La notion de socialisation apparait clairement dans les répliques des jeunes (86.6 % des enquêtés choisissent l’item « espace de socialisation » selon les deux alternatives « Il est possible que ce soit une association » et « c’est une association ») et 88.7% considèrent que l’association pourrait être « un espace d’apprentissage » non seulement

parce qu’elle contribue à l’apprentissage de la vie commune, des normes, des valeurs collectives et des règles citoyennes mais surtout parce qu’elle facilite l’apprentissage des rôles sociaux suite à la prise de responsabilités au sein de l’association. Les jeunes voient que ces apprentissages sont nécessaires pour une bonne intégration dans la société.

Les thèmes « intégration », « apprentissage » et « socialisation », se trouvent surtout dans les réponses des plus jeunes, des étudiants et des jeunes exerçants des professions libres. Ces derniers n’étant pas assez reconnus par leurs fonctions, trouvent dans l’association l’espace qui leur requiert de la reconnaissance sociale et qui appui leur intégration dans la société.

Ensuite, l’association pourrait être considérée par les jeunes comme un espace de liberté, de démocratie et d’expression. Ces types de réponses sont surreprésentés dans les répliques des 18-24 ans, des jeunes d’un niveau secondaire, des jeunes membres des associations de développement, de jeunesse, de citoyenneté et culturelles et les réponses des jeunes femmes. Ces catégories de jeunes sont imbues des valeurs de liberté et de démocratie, ils évoluent dans des postes de responsabilités au sein des associations et ils s’expriment librement dans un climat démocratique, ce qui peut ne pas être possible dans la sphère politique, familiale et professionnelle, car ils sont sous estimés vu leur jeune âge, leur genre ou leur niveau de scolarité relativement inferieur.

Conclusion

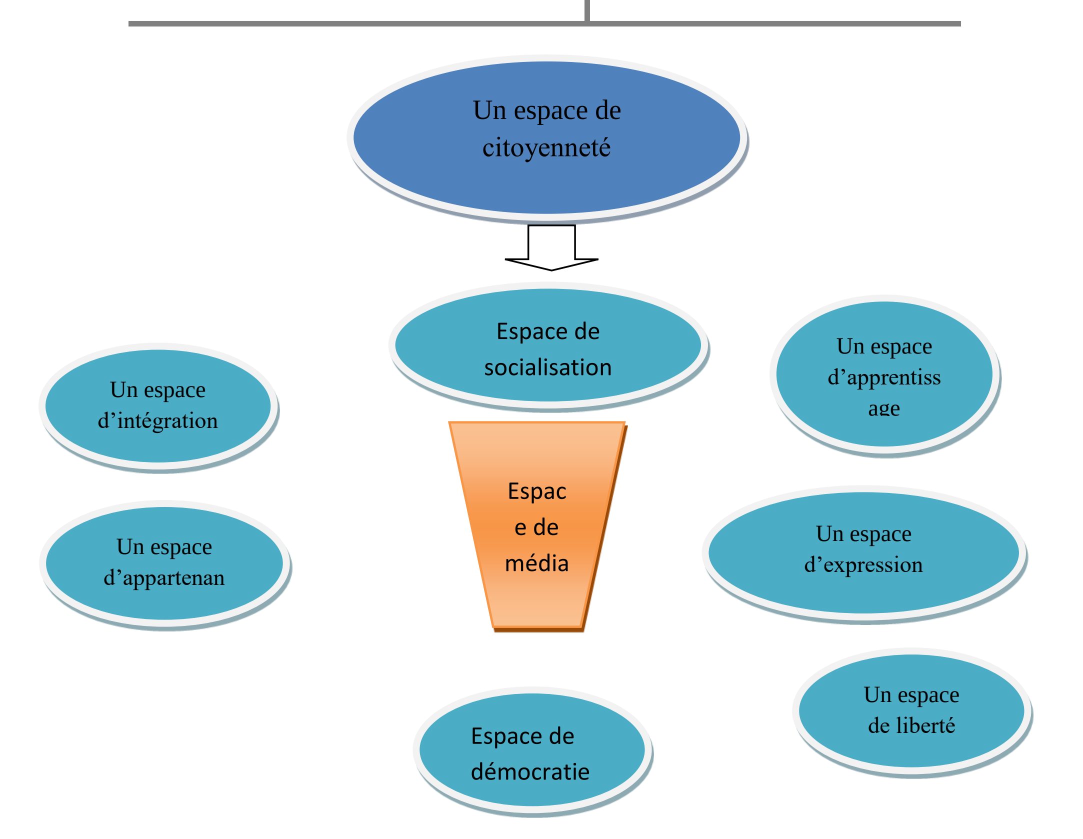
Enfin, Les jeunes conçoivent l’association comme étant un espace d’appartenance, le sentiment d’appartenance selon Boucher et Morose (1995) est nécessaire à tout citoyen qui désire participer à la vie de la communauté, ces auteurs affirment que « plus un individu a un fort sentiment d’appartenance à un groupe, plus il a tendance à adopter les valeurs, les normes et les règles de ce groupe »[10], des valeurs, des normes et des règles nécessaires au renforcement du lien social.

De ce qui précède nous pouvons déduire que l’association peut être considérée comme l’équivalent d’un petit groupe d’interaction sociale ou d’une petite société qui permet la construction des relations sociales intra association ce qui offre la possibilité de l’implication dans la vie de groupe, et en dehors de celle-ci, ce qui contribue à l’ouverture à autrui. Cette entité est ouverte à tout le monde, aucun n’en est exclu, toute personne quelque soit son niveau d’instruction, son appartenance régionale, son niveau social ou son âge, qu’elle soit homme ou femme peut y accéder. Sue Roger déclare qu’« au lien institué, prisonnier des usages, des conditions et des lieux, se substitue un lien plus centré sur l'individu et ses désirs, un lien plus construit que subit (...). Cet individualisme "relationnel ", qui ne s'apparente ni au lien communautaire ni au seul intérêt individuel, relève d'un registre bien particulier de la sociabilité : celui de l'association »[11].

En conclusion, les jeunes considèrent l’association comme un espace vigoureux de médiation sociale, pouvant jouer un rôle crucial dans la transition démocratique et dans la création du lien social, surtout que la société tunisienne d’après la révolution a connu une sorte de désordre caractérisée par les grèves, les manifestations, les revendications, les idéologies extrémistes, la montée du terrorisme, une flambée de violence, des incivilités et des conflits politiques.

Les jeunes tunisiens engagés dans les bureaux des associations de la période post révolutionnaire perçoivent l’association comme étant un espace de l’exercice de la citoyenneté et un nouveau mode d’intervention pour la création et la réparation du lien social. Lionel Monnier confirme cette thèse « …. L’association n’est pas la simple réunion de «candidats donateurs », mais aussi le lieu d’émergence d’un pacte associatif et de comportements citoyens »[12].

Figure 4 Schéma de reconnaissance de "l'association"



[1] Bourdieu, P. 1980. Le sens pratique. Paris : Editions de minuit.
[2] Gibbs, A. 1997. « Focus groups ». Social Research Update 19: 1-7.

[3] Abric, Jean Claude. 2003. Méthodes d'études des représentations sociales. Ramonville : Editions Erés.p 73.
[4]Molinier,P.,Rateau,P.et Cohen Scali,V. 2002. Les représentations sociales Pratiques des études de terrain. Rennes : Presses universitaires de Rennes.p 188.
[5] Abric, Jean Claude. 2003. Méthodes d'études des représentations sociales. Ramonville : Editions Erés.
[6] Moliner,P. 2001. « Une approche chronologique des représentations sociales ». in La dynamique des représentations sociales, pourquoi et comment les représentations se transforment-elles ? édité par P. Moliner : P.U.G.
[7] Zouari F.2011 « Réjouissez-vous des révoltes arabes ! » Confluences Méditerranée 77(2) :193-207 L'Harmattan.p 97.
[8] Ion, Jacques. 2001. *L'engagement au pluriel*, Saint-Étienne : Presses Universitaires de Saint Étienne.p 211.
[9] Ellefsen, Bjenk et Hamel Jacques.2000. « Citoyenneté, jeunesse et exclusion. Lien social et politique à l'heure de la précarité » *RIAC*, Montréal Québec 43(3) :133-141.p 137.
[10] Boucher L-P et Morose J. 1990. « responsabilisation et appartenance : la dynamique d'un projet éducatif » Revue des sciences de l'éducation, 16(3):415-431.p 145.
[11] Sue Roger.2004. « L'affirmation politique de la société civile » *Cité*, PUF 17:25-37.p 28.
[12] Monnier, Lionel. 2007. Altruisme et rationalité économique : compassion, engagement et logiques associatives. Québec : Presses de l'Université du Québec.p 160.



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات

مجلة
مَدارات تَاريخيّة

عدد مهدى للمرحوم البروفيسور سعيد عيادي

عدد أفريل 2021

EISSN: 2716-9057
issn: 2676-1939